مقدمہ
اخلاقیات

سلسلۂ مطبوعات جامعہ عثمانیہ

نشان (۳۶۴)

مقدمۂ اخلاقیات

اشاعت سنہ ۱۹۲۴ء

مُصنّفہٗ

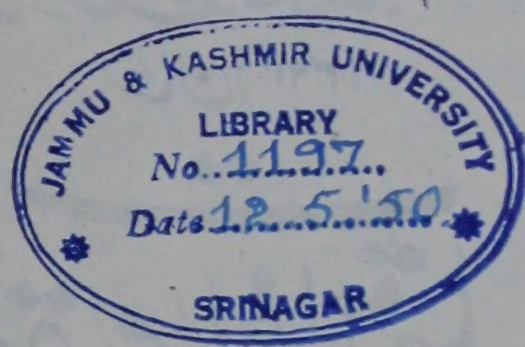
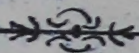
ٹی۔ ایچ۔ گرین
ام۔اے۔ ایل ایل۔ ڈی (پروفیسر فلسفہ آکسفورڈ یونیورسٹی)

مترجمہٗ

مولوی احسان احمد صاحب بی۔اے (علیگ)
رکن سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

سنہ ۱۳۶۶ھ م سنہ ۱۳۵۶ف م سنہ ۱۹۴۷ء

مطبوعہ

دار الطبع جامعہ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

دیباچۂ اشاعت پنجم

مجھ سے گرین کے مقدمۂ اخلاقیات کے ازراں ایڈیشن پر چند کلمے بطور دیباچے کے لکھنے کی فرمایش کی گئی ہے۔ گرین کی تصنیف کے مقدمۂ اخلاقیات ہونے کے لحاظ سے محاسن عام طور پر مسلم ہیں۔ مقدمہ گرین میں اخلاقیات کے اساسی مسائل پر تصوری نقطۂ نظر سے نئے انداز پر بحث کی گئی، جس میں کسی حد تک کانٹ کے اثر کو بھی دخل ہے۔ کانٹ کی طرح سے گرین بھی اس ظاہری تقابل سے آغاز بحث کرتا ہے، جو عالم کے معمولی تصور (یعنی اس تصور میں کہ یہ ایسی اشیا کا نظام ہے جو زمان و مکان میں رشتۂ علّی سے مربوط ہوتی ہیں، جس کو علم طبیعی مسلّم قرار دیتا ہے) اور اخلاق و مذہب کے اساسی تصورات یعنی خدا اختیار اور بقائے روح کے تصورات میں ہے۔ اگر انسان ہمارے تجربی علم کی باقی تمام اشیاء کی طرح سے ایسے عالم اشیا کا محض ایک حصہ ہے، جو ایک دوسرے پر عمل و ردِ عمل کرتی رہتی ہیں تو اس کے لیے اخلاقی اختیار و آزادی کا یا کسی بلند تر انجام کا دعویٰ کرنے کی کیا گنجایش رہ جاتی ہے جو اسکو دوسری مخلوقات سے ممتاز کرتا ہو؛ اور ہم اسکو ایک مشروط و محدود وجود با وجود مشروط کے سلسلہ کی ایک کڑی کے کیونکر خیال کر سکتے ہیں، یا اسکا ایسے خدا کے ساتھ راست اور حقیقی تعلق کیونکر مان سکتے ہیں، جسے کل نظام کا جزو نہیں بلکہ اصول مبدا اور غایت مانا جاتا ہے۔ اخلاق و مذہب ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ انسان سے انفرادی آزادی و خودمختاری منسوب کرتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی ذات مطلق سے ایسا تعلق

منسوب کرتے ہیں، جو کسی محدود و محض شے میں نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم علم طبیعی کے معمولی طریقوں پر غور کریں، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یا تو ہم انسان کی ذمہ داری اور خدا کے وجود سے انکار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، یا دونوں ایسی وجوہ کی بنا پر اثبات کرتے ہیں، جنھیں ہمیں کسی دوسری صورت میں تسلیم نہ کرنا چاہیے۔

۱۷ کانٹ کی طرح سے گرین بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، کہ معمولی تجربے اور علم طبیعی میں ہم عموماً ایک اصول کو نظرانداز کر دیتے ہیں، مگر یہ ہمارے علم کے اندر ہمیشہ موجود ہوتا ہے، اس لیے علم طبیعی اشیاء کی حقیقت اصلی سے بحث نہیں کرتا، بلکہ صرف مظاہر سے بحث کرتا ہے، یعنی ایسی اشیائے سے جن کا فہم ناقص و ناتمام ہوتا ہے، یا جن کی پوری حقیقت کا فہم نہیں ہوتا۔ لیکن جب ہم اس اصول کو دریافت کرتے ہیں، جس کی نسبت سے تمام مظاہر کا وجود اور علم ہوتا ہے، تو نتیجۃً ہم ان کے خاص حلقے میں علم کے ان طریقوں کی بھی تائید و حمایت کرتے ہیں، جو حکمت کی خصوصیات میں سے ہیں، اور معمولی تجربے کی بھی، اور اس کے ساتھ ہی اپنے اس حق کو بھی ثابت کر دیتے ہیں کہ اخلاق و مذہب کے اصول کا حقیقت مطلق پر اطلاق ہونا چاہیے۔ لہٰذا ہمارا تجربہ اور حکمت دونوں ایسے اصول پر مبنی ہیں، جس کو اگر تسلیم کر لیا جائے، تو یہ ہم کو تجربے اور حکمت دونوں سے آگے لے جاتا ہے۔ بلاشبہ کانٹ یہ کہتا ہے، کہ یہ ایسا علم کی صورت میں نہیں کرتا، بلکہ صرف ایسے مذہب کا راستہ کھول دیتا ہے، جو عمل میں ہماری رہبری کر سکتا ہے۔ اس کے خیال کے بموجب، یہ ہمیں اپنے تجربے کو علم مظاہر سے زیادہ خیال کرنے سے باز رکھ سکتا ہے، لیکن یہ ہمیں اس قسم کے جزوی علم کو اشیا کی حقیقی ماہیت کے فہم میں تبدیل کرنے کے قابل نہیں بناتا۔ اس کے برعکس گرین کی یہ رائے ہے، کہ جب ہم مظہری اشیاء کو ان کے اصول کی نسبت سے دیکھ لیتے ہیں تو ہمیں اس امر کا بھی علم حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ بذات خود کیا ہیں۔ لیکن اس بارے میں دونوں متفق ہیں، کہ ہمارا اخلاقی شعور اس اصول کا لحاظ رکھتا ہے، اور اسی بنا پر ہم انسانی اختیار و آزادی اور خدا کے وجود کو ایسے حقائق اصلی کی حیثیت سے ماننے میں حق بجانب ہیں جن پر ہم ذوات روحی

ہونے کے لحاظ سے اپنے وجود کو مبنی کر سکتے ہیں۔ اور گرین اخلاق کے سلسلہ میں
ان اصول کے نتائج کے دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔
لہٰذا مقدمہ کی دوسری جلد میں وہ انسان کی عملی زندگی کو آزادی کا تحقق
قرار دیتا ہے، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کس معنی میں آزادی کا تحقق
ہوتا ہے، جو اولاً انسان کے عام افعال میں ہوتا ہے، اور ثانیاً اور نسبتہً
محدود معنی میں ایسے افعال میں ہوتا ہے جو از روئے اخلاق خیر ہوتے ہیں۔
یہ کہنے سے کہ انسان اپنی تمام عملی فعلیت میں آزاد با اختیار ہے کیا مراد ہے؟
اور یہ کہنے سے کیا مراد ہے کہ وہ اس وقت با اختیار رہتا ہے، جب اس کے
افعال اخلاقی نصب العین کے مطابق ہوتے ہیں۔ پہلے سوال کا جواب
یہ ثابت کر کے دیا جا سکتا ہے کہ محرک کی بنا پر جو افعال وقوع پذیر ہوتے ہیں،
ان میں در اصل انسان اپنے اختیار سے عمل کرتا ہے۔ اور دوسرے سوال
کا یہ کہہ کر جواب دیا جا سکتا ہے کہ انسان کا حقیقی معنی میں تحقق اس وقت ہوتا
ہے، جب اس کے عمل کا محرک اخلاقی نصب العین ہوتا ہے۔ اس کے بعد
یہ کہا جاتا ہے کہ لذتیت مجموعہ لذات ہونے کی حیثیت سے خواہ وہ فرد کے لیے
ہوں، یا بڑی سے بڑی تعداد کے لیے، اخلاقی نصب العین کو صحیح طور پر پیش
نہیں کرتی۔ لیکن اس میں فرد کی صلاحیتوں کا کامل تحقق و تشفی داخل ہے،
اور اس میں عام خیر کا تصور بھی داخل ہے جس کے حصول میں تمام با اخلاق وجود
تعاون کر سکتے ہیں۔ گرین لذتیت کی تمام اشکال پر جرح کر کے ان کو مسترد
کر دیتا ہے، اس کے بعد وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ اخلاقی نصب العین کا جو
نظریہ وہ پیش کرتا ہے اس میں اور افلاطون و ارسطو کے نظریہ میں، اس لحاظ
سے کہ وہ عمل نیک کو سب سے بڑی خیر قرار دیتے ہیں، اور اختصاصی فضائل
کی اس تحلیل کے لحاظ سے، جو یہ پیش کرتے ہیں، مطابقت پائی جاتی ہے۔
مگر وہ یہ بھی بتا دیتا ہے کہ دور جدید میں عیسویت کے اثر سے اور بالخصوص انسانوں
کی برادری کے تصور سے، ان فضائل کے تعقل میں وسعت پیدا ہو گئی ہے۔
مقدمہ کی کتاب چہارم میں اخلاقی فلسفہ کی عملی قدر و قیمت پر بحث کی گئی ہے

یہاں اس سوال پر خصوصیت کے ساتھ بحث کی گئی ہے کہ خود اس کے نظریہ کے بموجب ہم عملی دشواریوں سے کیونکر عہدہ برآ ہو سکتے ہیں، اور اس اعتبار سے یہ دوسرے نظریوں کے مقابلے میں کیا ہے، اور اس نظریہ کی بدولت ہم اپنے افعال کے نتائج ہی پر نہیں، بلکہ ان کے محرکات پر بھی نظر رکھ سکتے ہیں۔

IV

مقدمہ کے قارئین کو جو دشواری سب سے زیادہ محسوس ہوئی ہے، وہ اس دعوے سے پیدا ہوتی ہے کہ انسان کو محض بعض سابقہ حالات کا نتیجہ ہی نہیں خیال کرنا چاہیے، بلکہ اسے ایک ابدی شعور کی تمثیل بھی ماننا چاہیے۔ بہ الفاظ دیگر وہ لفظاً خدا کی تمثال ہوتا ہے۔ اور شاید انسان کی ذات کے کلی جزئی عنصر کی وحدت کو اس طرح سے بیان کرنے پر بعض معقول اعتراضات وارد ہوتے ہیں، یا بہ الفاظ دیگر اس دعوے پر کہ ہم انسان کو محض ایسی شئے ہی نہیں خیال کر سکتے، جو اس عالم جزئی کا ایک خاص حصہ ہے، بلکہ ہم اس کو ایسا وجود بھی ماننے پر مجبور ہیں، جس میں وہ اصول وحدت جو عالم کے تمام اختلافات کی تہہ میں مضمر ہوتا ہے، خود کا شعور حاصل کرتا ہے۔ لیکن ہمیں اس امر پر بھی غور کرنا پڑتا ہے، فطرت انسانی کے ہر معقول نظریے کو کسی نہ کسی طرح سے انسان کی ذات کے ان دو پہلوؤں کی توجیہ کرنی چاہیے، یعنی یہ ایک طرف عالم میں ایک انفرادی شئے ہے، اور دوسری طرف ایک موضوع علم اور اخلاقی وجود ہے، جو تمام اشیاء کو مع خود اپنی ذات کے اس کل کی نسبت سے سمجھنے کی قابلیت رکھتا ہے جس سے اس کا تعلق ہے۔ چنانچہ علم و اخلاق میں اس کا نقطۂ نظر انسان مرکزی نہیں بلکہ کائنات مرکزی یا خدا مرکزی ہے۔ کیونکہ جس حد تک وہ عالم کو خود اپنی انفرادیت کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے، اور محض اسی کے لحاظ سے عمل کرتا ہے، اس کا فکر اور اس کا عمل ناجائز اور غیر درست ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ لوگ جو انسانی زندگی پر جامع انداز میں نظر ڈالتے ہیں، وہ اس کو تقابلی انداز میں بیان کرنے پر مائل ہوتے ہیں، اور یکے بعد دیگرے ان مختلف پہلوؤں پر زور دیتے ہیں، جن میں خود کو یہ پیش کرتی ہے۔ انسانیت کے بیان کرنے کا یہ ثنویتی طریقہ پیسکل کی خاص خصوصیت ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ انسان

پر اُس کی عظمت کو ظاہر کیے بغیر یہ واضح کر دینا کہ وہ اور حیوانات ایک ہی سطح پر ہیں، خطرناک بات ہے۔ اس پر اس کی ویانت کو ظاہر کیے بغیر اس کی عظمت کا بھی ضرورت سے زیادہ واضح کر دینا خطرے سے خالی نہیں۔ اگر وہ اپنی ذات پر فخر کرتا ہے تو میں اُس پر اس کے تسفّل کو واضح کرتا ہوں۔[2] اگر وہ خود کو حقیر سمجھتا ہے، تو میں اُس پر اس کی عظمت کو ظاہر کرتا ہوں۔ میں اس کی مسلسل تردید کرتا رہتا ہوں، یہاں تک کہ اس کی یہ بات سمجھ آ جائے کہ وہ کیسی ناقابلِ فہم خلقت ہے۔

VII

گرین کی تصنیف کو اس تخالف کے ظاہر کرنے کی ایک کوشش قرار دیا جا سکتا ہے، خصوصاً یہ ظاہر کرنے کی کہ انسان کے تصور کو بہ لحاظ ابدی ہونے کے، اس نظر سے بنیاد بنایا جا سکتا ہے، جو ہم اس کا عارضی ہونے کے لحاظ سے قائم کرتے ہیں۔ لیکن اس وحدت کے ظاہر کرنے کے لئے مناسب اندازِ بیان کا ملنا آسان نہیں ہے۔ ایسا اندازِ بیان جو مخالف اقسام کی غلطی میں مبتلا نہ ہو مثلاً اس تصوف کی جو انسان کو خدا کے اندر گم کر دیتا ہو، یا ایسی انفرادیت کی جو اس امر کو بھی بھول جاتی ہو کہ اس کا خدا سے کیا تعلق ہے اور عالم سے کیا تعلق ہے۔ گرین نے کم از کم ان دونوں پہلوؤں کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ اور اس کے باوجود وسط شاہراہ پر چلنے والوں میں سے نہیں ہے، جنھیں اس امر کے متعلق ہمیشہ تذبذب رہتا ہے کہ انسان کو خدا کہا جائے یا حیوان۔

جن لوگوں کو گرین سے زندگی میں ملنے کا اتفاق ہوا ہے اور انھیں اس کی شخصیت یاد ہے، وہ تو اس بات کو ہمیشہ محسوس کریں گے کہ اخلاقیات کے موضوع پر اسے اپنی بات کے سنانے کا خاص حق ہے۔ کیونکہ اس میں تصوریت اور عملیت کی عجیب و غریب آمیزش تھی۔ اگر اس کی تیسری خصوصیت بیان کرنی ہو، تو کہا جا سکتا ہے کہ اس کے اندر ایسا شدید جمہوری یا عیسائیانہ جذبہ پایا جاتا ہے، جو کسی خاص حق کے خیال تک کو برداشت نہ کر سکتا تھا، اور ہر طبقہ اور ہر فرد کے لیے انسانیت کی عظیم میراث میں پورے پورے حصہ کا خواہشمند رہتا تھا۔ آئندہ صفحات میں اس کے اس جذبے کی کثرت سے مثالیں ملیں گی۔ گرین

نے اپنے اخلاقیاتی اصول کے عملی نتائج کو اپنے ان خطبات میں مزید تفصیل سے پیش کیا ہے، جو اس نے سیاسی ذمہ داری کے اصول پر دئے ہیں۔

ای کیرڈ

جنوری ۱۹۰۶ء

دیباچۂ اشاعتِ اوّل

پروفیسر گرین اپنی جن تصانیف کی وجہ سے عام پبلک میں اب تک مشہور ہیں، وہ ہیوم کی فلسفیانہ تصانیف کے لانگمین ایڈیشن پر ان کا مقدمہ ہے، اور ان کے وہ مضامین ہیں، جو کانٹیمپوریری ریویو میں مسٹر اسپنسر اور مسٹر لیوس کے بعض نظریات پر شائع ہوئے ہیں۔

جب ۱۸۷۸ء میں مسٹر گرین فلسفۂ اخلاق کے وائٹ پروفیسر ہوئے تو تدریس و تحریر دونوں میں ان کی یہ خواہش تھی، کہ جو تصورات ان کی سابقہ انتقادی تحریرات میں مضمر تھے ان کو پوری طرح سے زیادہ تعمیری انداز میں ترقی دی جائے۔ یہ کتاب اُسی خواہش کا پہلا نتیجہ ہے۔ اور یقیناً یہ پہلا ہی نتیجہ ہوتی اگر مصنف کا مارچ ۱۸۸۲ء میں قبل از وقت اور اچانک انتقال نہ ہو گیا ہوتا۔

پرولی گومینا ٹو ایتھکس (مقدمہ اخلاقیات) کا نام مصنف ہی کا رکھا ہوا ہے، اور یہ بھی نامکمل رہ گیا تھا۔ اس کتاب کے بیشتر حصے سے اور بعض حصوں سے دوبارہ درس میں کام لیا جا چکا تھا۔ اور اس کا تقریباً ایک چوتھائی حصہ رسالہ مائنڈ کی جنوری اپریل اور جولائی ۱۸۸۲ء کی اشاعتوں میں شائع ہو چکا تھا۔ لیکن مصنف نے اپنے انتقال کے قریب ہی ایک خط لکھا تھا، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا تیس پینتیس صفحے اضافہ کرنے کا خیال تھا، اگرچہ اس استثنا کے سوا باقی کتاب لکھی جا چکی تھی اور طباعت کے لیے تیار تھی مگر یہ خیال نہیں کیا جا سکتا،

کہ مصنف نے کسی حصے کی مکمل نظرِ ثانی کر لی تھی۔

انتقال کے وقت مسٹر گرین نے مسودہ میرے سپرد کر دیا تھا۔ اور مجھے صرف یہ بتانا ہے کہ اشاعت کے لیئے اس کو تیار کرنے میں میں نے کیا طریقہ اختیار کیا ہے۔

مسودہ پیراگرافوں پر مشتمل تھا، اور ویسے مسلسل تھا۔ اور میں یہ بھی اضافہ کیئے دیتا ہوں کہ اس میں ابواب کتب کی تقسیم نہ تھی۔ یہ تقسیم میں نے کی ہے۔ نیز فصول پر نمبر لگانے اور فصلوں کو بموقع موقع دو یا زائد پیراگرافوں میں تقسیم کرنے کا بھی میں ذمہ دار ہوں۔ میں نے جہاں ضروری معلوم ہوا ہے عبارت کی تصیحح کی ہے، اور ایک جگہ وضاحت کی خاطر ایک ٹکڑے کی جگہ بھی بدلی ہے۔ حوالجات کی تصدیق کی گئی ہے اور جہاں حوالے نہ تھے ان کو مہیا کیا گیا ہے۔ یونانی اقتباسات کے معنی جہاں متن سے سمجھ میں نہ آتے تھے ان کا ترجمہ حاشیہ میں کر دیا گیا ہے، اور تشریح و توضیح کی خاطر زیادہ تر ایسے مقامات پر جہاں مصنف کے مسودے میں ایسا نشان ملتا تھا جس سے یہ معلوم ہوتا تھا اس پر پھر غور کرنا ہے، چند حواشی کا اضافہ کیا گیا ہے۔ مرتب کے حواشی بجز ان مقامات کے جہاں صرف حوالہ دیا گیا ہے یا ترجمہ کیا گیا ہے، مربع قوسین میں لکھے گئے ہیں۔

دورانِ ترتیب میں میری خواہش یہ رہی ہے کہ ایسے مقامات کے سوا جہاں مجھے یقین تھا کہ اگر مسٹر گرین کو توجہ دلائی جاتی تو وہ ضرور تبدیلی کر دیتے، کوئی ردوبدل نہ کیا جائے۔ اس غرض سے کتاب پڑھنے والے کے لیے تا بہ امکان زیادہ قابلِ فہم ہو جانے میں میں نے فصول کا خلاصہ بھی لگا دیا ہے۔ غالباً مسٹر گرین نے اس کتاب میں بھی وہی طریقہ اختیار کیا ہوتا، جو انھوں نے ہیوم کے مقدمہ میں اختیار کیا تھا یعنی حاشیہ پر مختصر خلاصہ۔ میں نے اپنا خلاصہ فہرست مضامین کی صورت میں طبع کرانا بہتر خیال کیا ہے، کیونکہ اس تدبیر سے میرا کام اور مصنف کا کام صاف طور پر الگ ہو جاتا ہے، اور غالباً جو لوگ فہرست مضامین اور خلاصہ پڑھتے ہیں، ان کے لیے بجا مفید ہوگا۔ قارئین میں سے جو مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی مباحث کے پڑھنے کے عادی نہیں ہیں ان کے

افادے کی خاطر میں یہ بھی بتائے دیتا ہوں کہ مصنف کے اخلاقیاتی نظریات کا بیشتر حصہ محض کتاب سوم و چہارم کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔

یہ تو میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ مصنف نے یہ کتاب ناتمام چھوڑی تھی لیکن میں نے کسی قسم کے اضافہ کی کوشش نہیں کی ہے بالخصوص اس وجہ سے کہ کتاب کے آخری باب میں جو مواد دیا گیا ہے اس پر یہ قدرتی طور پر ختم ہوتی معلوم ہوتی ہے تن میں قارئین کو ایسے مباحث کی بھی علامات ملیں گی جن پر مصنف کچھ لکھنا چاہتا تھا۔ خصوصاً مصنف کا (کم از کم ایک زمانے میں) کانٹ کے اخلاقی نظریات پر تنقید کا خیال تھا (دیکھو صفحہ ۷۷ اصل) لیکن میرا خیال ہے کہ دوران تصنیف میں مصنف نے اس خیال کو ترک کر دیا تھا۔ اور چونکہ امید ہے کہ مسٹر گرین کی مطبوعہ تصانیف کو جمع کر کے ان کی سوانح عمری اور غیر مطبوعہ تصانیف[1] کے منتخبہ اجزا کے ساتھ جلد ہی شائع کیا جائے گا، اس لیے اس موضوع پر مصنف کی درسیہ یادداشتوں سے جو مواد ملا ہے اُسے آئندہ موقع کے لیے اٹھا رکھا ہے۔

میری اس کتاب کو طباعت کے لیے تیار کرنے میں کئی حضرات نے بہت کافی مدد کی ہے۔ مسز گرین نے پوری کتاب کے پروفوں کا اصل مسودہ سے مقابلہ کیا ہے۔ پروفیسر ایڈورڈ کیرڈ متعلقہ گلاسگو یونیورسٹی اور مسٹر آر ایل نٹل شپ نے پروفوں اور خلاصہ مضامین پڑھ کر مجھے بہت سے مشورے دیے ہیں۔ خصوصاً مجھے اس امر کا کامل احساس ہے پروفیسر کیرڈ کے نہایت ہی مکمل اور قیمتی اشاروں کے بغیر خلاصہ مضامین بہت نامکمل رہتا۔ لیکن میرے اور ان کے لیے جنہوں نے میری مدد کی ہے۔ ایسی کتاب پر کام کرنے کے لیے اظہار تشکر کرنا بے موقع ہوگا، جس سے مسٹر گرین کی تا حال تمام مطبوعہ تصانیف سے زیادہ اس فلسفیانہ جوش ہی کی نہیں جو ان کی تعلیم سے پیدا ہوتا تھا، بلکہ اس احترام و محبت کی بھی

---

[1] دیکھو کلیات ٹی ایچ گرین مع مقدمہ و سوانح از آر ایل نٹل شپ۔ یہ کتاب تین جلدوں میں ہے اور اسے لانگمین کمپنی نے ۱۸۸۵ء۔ ۱۸۸۸ء میں شائع کیا ہے۔ ان میں مقدمہ اخلاقیات کے سوا گرین کی کل تصانیف شامل ہیں۔

وجہ سمجھ میں آتی جو وہ سب محسوس کرتے تھے، جو ان سے اچھی طرح سے واقف تھے۔

اے سی بریڈلے

یونیورسٹی کالج لیورپول
اپریل ۱۸۸۳ء

خلاصۂ مضامین و فہرست

مقدمہ

اخلاق کے علم طبیعی ہونے کا تصور

۱ ۔ فلسفۂ اخلاق کے متعلق موجودہ بدگمانی، اخلاقی مسائل پر بحث کرنے کے لیے اس کی جگہ شاعری کو دینے کا خیال ۔

۲ ۔ ان مسائل کا حکمی جواب دینے کی ضرورت ۔ کیا انسان سے متعلق علم طبیعی اس قسم کا جواب دے سکتا ہے؟

۳ ۔ اگر اس قسم کا علم روایتی انگریزی اخلاقیات کے اصول پر مرتب کیا جائے، تو اس میں (ا) ضمیر (ب) اور اختیار سے متعلق طبیعی نظریہ داخل ہوگا ۔ (ا) کے سلسلہ میں ہیوم کا اضافہ

۴ ۔ ہیوم جن چیزوں کی ضرورت محسوس کرتا تھا ۔

۵ ۔ نظریہ سلسلہ نسل انسانی اور نظریہ ارتقا ان ضروریات کے پورا کرنے کے لحاظ سے ۔

۶ ۔ (ب) عام طور پر جسے قدر یا اختیار کہا جاتا ہے اس کا طبیعی نظریہ ۔

۷ ۔ اس طور پر فلسفہ اخلاق کا نظری حصہ تو علم طبیعی میں تحویل ہو جاتا ہے،

اس لیے توافق کے خیال سے ہدایتی حصّے کو ختم کر دینا چاہیے اور اخلاقی ذمہ داری کے بے معنی تصوّر کی توجیہ کرنی چاہیے۔

۸۔ اس قسم کے علم کے تصوّر سے حسب ذیل سوالات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ (۱) کیا فطرت کے علم سے انسان میں ایک ایسا اصول مترشح نہیں ہوتا جو فطری نہیں ہے۔ اور اگر ایسا ہے (۲) تو کیا یہ معلوم نہیں ہوتا، کہ اس اصول کو اخلاقی نصب العین کا شعور ہوتا ہے؟

کتاب ا ما بعد الطبیعیات علم

باب ا

روحیِ اصول علم اور فطرت میں

۹۔ پہلے سوال کا اگر مادیتی نقطہ نظر سے جواب دیا جائے تو اقتراح المسئول کا مغالطہ لازم آتا۔ تمام ذہنی اعمال مادی اسباب کی بنا پر ہو سکتے ہیں، لیکن چونکہ مادی حالات عالم تجربہ کا جزو ہیں، اس لیے یہ اس شعوری اصول کا باعث نہیں ہو سکتے جو اس عالم کو ممکن بناتا ہے۔

۱۰۔ یہ نتیجہ تو مسلمہ عام نظریات میں بھی مضمر معلوم ہوتا ہے، اسے عام طور پر تسلیم کیوں نہیں کیا جاتا۔

۱۱۔ کانٹ کا دعویٰ، فہم فطرت کو بناتا ہے۔ اس کے اوّل تو یہ معنی لئے جا سکتے ہیں، کہ فطرت یا حقیقی عالم کے شعور میں روحی اصول مضمر ہوتا ہے (دیکھو ف ۱۹)

علم میں روحی اصول

۱۲۔ اس دعوے سے اس بناء پر انکار کیا جاتا ہے، کہ حقیقت کو شعور سے علیحدہ

فرض کیا جاتا ہے ۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس سوال کے کہ آیا کوئی شے حقیقی ہے یا نہیں ہے یہ معنی ہیں کہ آیا یہ اس طرح سے مربوط ہے، یا نہیں جس طرح سے یہ مربوط معلوم ہوتی ہے ؟

۱۳ ۔ یعنی اس سوال سے حقیقت یا فطرت کا واحد اور ناقابل تغیر نظام علائق کی حیثیت سے تصور مترشح ہوتا ہے ۔ علاوہ اور اس کے کوئی معنی نہیں ہیں، مگر ایسے شعور کے لیے جو یہ تصور رکھتا ہو ۔

۱۴ ۔ یہ تصور ضروری ہے، مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس سے ہر شخص آگاہ ہے ۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ تجربے کی صرف اسی کے عمل سے توجیہ ہو سکتی ہے ۔

۱۵ ۔ یہ یا شعور جو اس کا وظیفہ ہے، تجربہ کا حاصل نہیں ہو سکتا ۔ اگر تجربے کے معنی شعور تغیر کے ہیں، تو یہ تجربے کے اندر مفروض ہوتا ہے ۔

۱۶ ۔ اور اگر تجربے کے معنی ایک عمل تغیر یا سلسلۂ حوادث کے ہیں، تو یہ نہ تو اس تغیر کا شعور ہو سکتا ہے نہ اُن حوادث کا اور نہ ان کو پیدا کر سکتا ہے ۔

۱۷ ۔ اور نہ یہ شعور سابقہ تغیرات و حادثات کا معلوم ہو سکتا ہے ۔ کیونکہ یہ مفروضہ یا تو سابقہ مفروضے کا تکرار محض ہے، یا اس کے کوئی معنی نہیں ہیں ۔

۱۸ ۔ لہٰذا وہ شعور کہ محض اُسی کے واسطے سے ہمارے لیے فطرت کا وجود ہے نہ تو فطری ہے اور نہ فطرت کا نتیجہ ۔

روحی اصول فطرت کے اندر

۱۹ ۔ تاہم کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ خود فطرت سے روحی اصول کا ترشح ہوتا ہے ؟

۲۰ ۔ پہلے کی طرح سے اس تصور کی فطرت یا حقیقی اور عمل ذہنی کا تخالف مزاحمت کرتا ہے ۔ لیکن اگر علائق و اضافات عمل ذہنی ہیں، اور اس کے ساتھ ہی جوہر حقیقت بھی، تو یہ تصور خود کے لیے مہلک ہے ۔

۲۱ ۔ یہ امر کہ یہ تخالف مطلق معلوم ہوتا ہے تصور حقیقت کی غلط ترجمانی یعنی اس

کو منفرد اور غیر متغیر نظام علائق قرار دینے کا نتیجہ ہے۔
۲۲۔ حقیقی کی غیر حقیقی کے تقابل سے تعریف نہیں کی جا سکتی کیونکہ یہ بیکار محض ہے، اور غلط تصور تک بھی غیر حقیقی نہیں ہوتا۔
۲۳۔ لیکن ایک خاص حقیقت سے، جو بعض خاص علائق رکھتی ہو، ایسے علائق منسوب کیے جا سکتے ہیں، جو یہ نہ رکھتی ہو۔ اس وقت یہ ایسی معلوم ہونے لگتی ہے، جیسی کہ یہ نہیں ہوتی۔
۲۴۔ اور اس کا اظہار اس طور پر ہوتا ہے، کہ یہ خود کو تغیر پذیر ظاہر کرتی ہے۔
۲۵۔ خلط مبحث کی بناء پر یہ حقیقت یا تو (ا) یا حسی سالمانیت میں منتج ہو جاتی ہے یا مادی سالمانیت میں۔ حقیقت (یعنی ناقابل تغیر ہونا) جو حالات و شرائط اور خاص حس سے متعلق ہوتی ہے، یا تو محض (ا) حس سے منسوب کر دی جاتی ہے یا (ب) مادی شرائط اور بالآخر صرف سالمات سے منسوب کر دی جاتی ہے۔
۲۶۔ پس اگر فطرت کے معنی منفرد اور غیر متغیر نظام علائق کے ہیں، تو اس کے امکان کی شرط کی حیثیت سے اس سے کیا مترشح ہوتا ہے۔
۲۷۔ یہ سوال صرف اس صورت میں قابل قبول ہو سکتا ہے، اگر نظام علائق دراصل اپنے علاوہ کسی ایسی شئے کے تابع ہو، جو نظام سے اس قسم کا ربط و تعلق نہ رکھتی ہو، جیسا کہ اس کے اجزائے ترکیبی ایک دوسرے کے ساتھ رکھتے ہیں۔
۲۸۔ یہی وہ شئے ہے جو کثرت کو وحدت کے اندر قائم رکھتی ہے، اور اس طور پر رشتہ ترتیل ہوتی ہے۔
۲۹۔ لہٰذا یہ شئے وہی ہے، جو ہماری عقل ہے یا اس کے مماثل کوئی شئے ہے۔
۳۰۔ کیونکہ (ا) اگر ہم کانٹ کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے یہ تسلیم کر لیں کہ نامعلوم اشیائے مجردہ کا وجود ہے، جو فطرت سے ماورا ایک حقیقت ہیں اور ہم میں احساسات کا باعث ہوتی ہیں،
۳۱۔ تو پھر بھی تدریجی احساسات سے تجربے کی مربوط اشیاء کے بنانے کے لیے اور اس طرح سے فطرت کے بنانے کے لیے عقل کا ایک عمل ضروری ہے

جو کانٹ کو بھی تسلیم ہے۔

۳۲۔ اور اس عقل کو خود کو ان احساسات سے ممیز کرنا چاہیے جن کو یہ متحد کرتی ہے، اور اس میں اس نظام علائق کے متضائف جو اس کا معروض ہوتا ہے، ایک وحدت ہونی چاہیے۔

۳۳۔ اس طرح سے فطرت کے یکساں نظام اور اس نظام کی نسبت ہمارے علم کا ایک مشترک روحی اصول منبع ہے۔

۳۴۔ اور اس معنی میں فطرت اور علم کی ثنویت محو ہو جانی چاہیے۔

۳۵۔ ہماری عقل کو فطرت کا نتیجہ نہیں سمجھنا چاہیے، (کیونکہ اس کے معنی تو ایسی شے کو نتیجہ فطرت قرار دینے کے ہوں گے، جو فطرت کو ممکن بناتی ہے)

۳۶۔ اور نہ فطرت کو ہماری عقل کا نتیجہ سمجھنا چاہیے۔ بلکہ یہ سمجھنا چاہیے کہ ان کا منبع مشترک ہے اور ان کا ہمیں اس طرح سے علم ہوتا ہے کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

۳۷۔ ایسی تصوریت جو واقعات کی علائق کے طور پر ترجمانی کرتی ہو، اور ہمارے آنی احساسات کے مقابلے میں فطرت کے حقیقی ہونے کا دعویٰ کرتی ہو، اس نام نہاد تصوریت کے بالکل برعکس ہے، جو واقعات کو احساسات میں تحویل کر دیتی ہے۔

۳۸۔ لیکن (ب) کیا ہم اس نظریہ کے مطابق کانٹ سے اتفاق کرتے ہوئے یہ تسلیم کر سکتے ہیں، کہ اشیاءِ مجردہ کا وجود ہے جو فطرت یا مظاہر کے ماورا ایک حقیقت ہوتی ہیں، اور مظاہر کی صورت تو فہم پر مبنی ہوتی ہے، لیکن مادہ یعنی وہ تاثرات جو اشیائے مجردہ سے پیدا ہوتے ہیں، ایک علیحدہ نوعیت رکھتے ہیں۔

۳۹۔ اگر ایسا ہو تو کائنات نہ ہوگی، بلکہ دو غیر مربوط عالم ہوں گے، جن میں سے ہر ایک ایک ہی حس کا تعین کرے گا۔ اور اگر اشیائے مجردہ اور حس کی مادی شرائط میں خلط ملط نہ کر دیا جائے، تو یہ نتیجہ بالکل واضح اور صریحی معلوم ہوگا۔

۴۰۔ اور نہ یہ دشواری فہم کو اشیائے مجردہ کا حامل بنا کر دور ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یا تو یہ نظریہ مادیت کے اقتراح المسؤل کو مستلزم ہے یا کم از کم اشیائے مجردہ کے استقلال کو فہم کے کسی علاقہ سے محدود کرتا ہے، جس کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ

اشیائے مجردہ پیدا کرتی ہیں ۔

۴۱ - اور نہ کانٹ اس مغالطے سے بچتا ہے، کیونکہ اگر اپنے مادّے کے لحاظ سے مظاہر اشیائے مجردہ کے معلول ہیں، تو اشیائے مجردہ ان کی علت ہوئیں اور اس لحاظ سے مظاہر ہی ہوں گی ۔

۴۲ - پھر بھی یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ حس کو اشیائے مجردہ کا معلول خیال کرنا ناممکن ہے، لیکن اس کو فہم کا نتیجہ بھی خیال کرنا اسی طرح سے ناممکن ہے ۔ لہٰذا یہ ناقابل توجیہ باقی ہے، اور اس معنی میں ثنویت کا ہونا لازمی ہے ۔

۴۳ - اس قسم کے اعتراضات اس عمل پر غور کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، جن سے علم حاصل ہوتا ہے، جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو حس محض کے مواد کی طرف واپس لاتا ہے، ایسی حس فکر سے محدود نہ ہو ۔

۴۴ - لیکن حس محض فرد کے لیے شعوری تجربے کی ابتدا بھی نہیں بن سکتی ۔

۴۵ - اگر یہ بن بھی سکتی تو بھی اس سے یہ سوال ختم نہ ہوتا، کیونکہ یہ نہ تو (۱) قابل علم واقعات کے عالم کا عنصر بن سکتی ہے اور نہ (۲) اس شعور کا جو اس عالم میں مضمر ہوتا ہے ۔

۴۶ - (۱) یہ واقعات کے عالم کا عنصر نہیں بن سکتی، کیونکہ جو حس کسی علاقہ یا اضافت سے محدود نہ ہو، وہ واقعہ ہی نہیں ہوتی، اور اس قسم کی اتنی تحدید بھی حتی کہ تسلسل اور مقدار تک فکر کا پتہ دیتی ہے ۔

۴۷ - اس بارے میں صرف اس وقت بحث کی جاسکتی ہے، جب فکر کا غلط تصور کیا جاتا ہے، اور اس کو محض کسی خاص فرد کی استعداد قرار دیا جاتا ہے ۔

۴۸ - اس میں شک نہیں کہ حیوانات اور انسان میں حس فکر کے بغیر ہو سکتی ہے، لیکن محض محسوس ہونے کی حیثیت سے یہ اپنے لیے نہیں بلکہ شعور کے لیے واقعہ ہوتی ہے ۔

۴۹ - (۲) یہ اس شعور کا بھی عنصر نہیں ہوتی، جو اس عالم سے مترشح ہوتا ہے، کیونکہ جہاں تک ہم فکر کے بغیر محسوس کرتے ہیں، واقعات کا کوئی عالم ہمارے لیے موجود نہیں ہوتا ۔

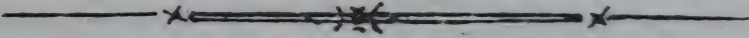
۵۰ - عالم واقعات اور نیز اس شعور میں، جو اس سے مترشح ہوتا ہے، فکر و احساس ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جاسکتے نہ ہم ان میں سے ایک کو دوسرے

کا حاصل قرار دیسکتے ہیں، اور نہ ان کی وحدت خود اس سے خارج کسی شئے کا نتیجہ قرار دی جاسکتی ہے۔

۱۵۔ اس طور پر وہ ناقابل توجیہ بانی جس پر فطرت اور اشیائے مجردہ کا امتیاز مبنی تھا، نہ تو عالم میں پایا جاتا ہے اور نہ شعور میں، جس کا عالم معروض ہوتا ہے۔

۲۵۔ پس فطرت سے ایک غیر فطری اصول مترشح ہوتا ہے، جسے ہم خود کو ممیز کرنے والا شعور کہہ سکتے ہیں، اور جس پر وہ علائق عائد نہیں ہو سکتے جو یہ ظاہر کے مابین قائم کرتا ہے، یعنی یہ زمان ومکان میں نہیں ہو سکتا، اور نہ مادی و متحرک ہو سکتا ہے۔

۳۵۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مادّہ علاقہ نہیں بلکہ جوہر ہے، تو اس کے صرف یہ معنی ہو سکتے ہیں، کہ یہ تغیر کا متضائف ہے، اور یہ صفت ایسی ہے کہ روحی اصول پر اس کو بھی اسی طرح سے عائد نہیں کر سکتے جس طرح سے خود تغیر کو عائد نہیں کر سکتے۔

۴۵۔ اوپر کی بحث میں فطرت اور روح میں امتیاز کیا گیا تھا اس کا فائدہ اور ضرورت۔

باب ۲

انسان کا تعلق عقل ہونے کی حیثیت سے فطرت کے روحی اصول سے۔

۵۵۔ انسانی تجربہ ایک طرف واقعات وحادثات کی ایک ترتیب ہے، اور دوسری طرف اس ترتیب کا ایک شعور ہے۔ یہ شعور عمل فطرت کا ایک جزو نہیں ہو سکتا۔

۵۶۔ معمولی طور پر علم کو شعوری حالتوں کا ایک سلسلہ یا تسلسل کہا جاتا ہے، اس سے یہ واقعہ چھپ جاتا ہے۔ یہ بیان اس عمل کی نسبت جس سے علم کا نشو ونما اور اس میں انحطاط ہوتا ہے جزواً صحیح ہے۔

۵۷۔ لیکن خود علم کے متعلق کلیتہً صحیح نہیں ہے، جو حادثات یا مظاہر کا ہو سکتا ہے، مگر خود مظہر یا حادثہ نہیں ہو سکتا۔

۵۸۔ اس بارے میں غلط مبحث ایک حد تک اس غلطی سے پیدا ہوتا ہے کہ عقلی فعلیتوں کو ہماری ذہنی تاریخ کے حوادث کی حیثیت سے ان کے معروضات سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے اور ان کو معروضات شعور سے خارجی اشیاء کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔

۵۹۔ یہ غلطی ادراک کی صورت میں نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ چونکہ ادراک کے لیے حس لازمی ہے، اس لیے ادراک شدہ شے اور مہیج حس میں گڈمڈ کر دی جاتی ہے اور اس طور پر اس کو شعور سے خارج کر دیا جاتا ہے۔

۶۰ - لیکن، مہیج حس کبھی ادراک شدہ شئے نہیں ہوتی، اور یہ کبھی شعور سے باہر نہیں ہوسکتی -

۶۱ - اور جب ادراک کی تعریف میں یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ ان تمام حسوں کا مرکب ہوتا ہے جو تا حال ہم کو شئے سے ہو چکی ہیں (ہیوس) تو غیر صریحی طور پر یہ امر تسلیم کر لیا جاتا ہے، شعور مدرک مظاہر کا سلسلہ نہیں ہے -

۶۲ - کیونکہ اگر یہ صحیح ہو، تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ حسوں کی ایک تعداد کا بہ حیثیت حسوں کے موجودہ حس کے محسوس ہوتے وقت احیا ہو جاتا ہے، بلکہ اس کے معنی ان واقعات کے کہ حسیں ہو چکی ہیں اس واقعہ کے ساتھ ترکیب پا جانے کے ہوں گے، کہ ایک حس اب ہو رہی ہے - اس سے امتیاز نفس کرنے والے شعور کا ترشح ہوتا ہے، جو اپنے تجربات کو مربوط واقعات کی حیثیت یکجا رکھتا ہے، اور اس لیے سلسلہ حوادث نہیں ہوسکتا -

۶۳ - اور اگرچہ وہ علائق جن کے واسطے سے شعور مدرک شئے (معروض) کا تعین کرتا ہے، اس پوری نوعیت کو کافی طور پر ظاہر نہیں کرتے، مگر اس نوعیت کو علائق پر مشتمل ہونا چاہیئے، اور اس سے بھی امتیاز نفس رکھنے والے شعور کا پتہ چلتا ہے -

۶۴ - ادراک کی اس توجیہ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا، کہ ہم حسب مرضی معروضات بنا سکتے ہیں، کیونکہ حسب مرضی شعور کو نہیں بنا سکتے، لیکن اس سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ شعور جس طرح سے سادہ ادراک تک میں بھی عامل ہوتا ہے، وہ مظاہر کا سلسلہ نہیں ہوتا -

۶۵ - اور اسی طور پر اس فعل کی بنیاد کی حیثیت سے، جس کی نسبت یہ بات سب کو تسلیم ہے، کہ وہ انجام دیسکتا ہے، ابدی شعور کی موجودگی کو ظاہر کرتی ہے -

۶۶ - لیکن اس ابدی اصول کی موجودگی کا اس ظاہری واقعہ سے کیونکر توافق پیدا کیا جاسکتا ہے، کہ شعور متغیر ہوتا ہے، اور بڑھتا ہے -

۶۷ - اس میں شک نہیں، کہ جسم حیوانی کا وظیفہ ہونے کی حیثیت سے ہمارا شعور زمانہ میں نشو و نما پاتا ہے، لیکن جس شعور پر ہمارا علم مشتمل ہوتا ہے، وہ ابدی

طور پر مکمل شعور ہوتا ہے، جس کا اس جسم کے ذریعہ سے اس حد تک تحقق ہو چکا ہے۔

۶۸۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ انسان کے دو ذہن ہوتے ہیں، بلکہ یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ایک ذہن کے سمجھنے کے لیے دو تعقلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

۶۹۔ علم کے نشو و نما کے عام تصورات میں بھی اس کا دوگونہ تعقل داخل ہے، ہمارے اندر ایک ابدی نظام کے تدریجی نشو و نما کی حیثیت سے، اور اس حیثیت سے کہ اس نظام کا اپنے شعور کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا۔

۷۰۔ ہمارے اندر علم کا بتدریج نشو و نما پیدا کرنے کے لئے ایک ابدی شعور کو عامل و کارفرما ہونا چاہیے۔

۷۱۔ پڑھنے کا عمل اس کی مثال ہے۔ کیونکہ پڑھتے وقت اس امر کا عام شعور کہ جملے بامعنی ہیں، انفرادی طور پر جملوں کے فہم میں عمل کرتا ہے۔

۷۲۔ شعور ابدی کا خود کو ہماری طرف منتقل کرنے کا عمل کبھی مکمل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ عمل زمانہ میں حسی حوادث کے ایک سلسلے کے ذریعہ سے ہوتا ہے، لیکن سادہ سے سادہ ابتدا کی توجیہ کرنی بھی اسی قدر ضروری ہے جس قدر علم کے نشو و نما کی۔

۷۳۔ یہ نہیں ہوتا کہ یہ پیشین گوئی کرنے والا تصور اس تجربے سے پہلے ہمارے سامنے ہوتا ہو، جس میں یہ خود کا تحقق کرتا ہے، بلکہ یہ اس تجربے میں عمل کرتا ہے، بغیر اس کے کہ اس پر پہلے غور و فکر ہو۔

IV

باب ۳

عقل کی حیثیت سے انسان کا آزاد و باختیار ہونا

۷۴ ۔ ایسا موضوع جس میں اس قسم کا ابدی شعور خود کی محاکات کرتا ہے، خود اس کی طرح سے آزاد و باختیار علت ہوتا ہے۔

۷۵ ۔ اسے اس معنی میں عالم کی علت نہیں کہا جا سکتا جس معنی میں ایک مظہر کو دوسرے کی علت کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس سے تو خارجی تعین مترشح ہوتا ہے، حالانکہ شعور اور عالم جس سے یہ خود کو ممیز کرتا ہے، ایک دوسرے سے خارج نہیں ہیں۔

۷۶ ۔ اور نہ یہ تصوّر کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے کوئی دوسرے سے علیحدہ اپنی فطرت رکھتا ہے۔ لیکن ہم اس کو آزاد و باختیار علت کہہ سکتے ہیں، کیونکہ عالم کا تعین کرتے وقت خود اس کا اپنے علاوہ کسی سے تعین نہیں ہوتا۔

۷۷ ۔ اور نہ آزاد و باختیار ہونے کی صفت لفظ علت کو اس کے کل معنی سے عاری کرتی ہے، کیونکہ علم میں ہمیں اپنے اندر اس قسم کی علیت کا تجربہ ہوتا ہے۔ اگرچہ انسان کی فطری زندگی کا تعین دوسرے مظاہر کی طرح ابدی شعور سے ہوتا ہے؛ لیکن موضوع عالم کی حیثیت سے اس کا اس سے تعین نہیں ہوتا، بلکہ یہ اس کی محاکات ہوتا ہے، اور لہٰذا آزاد اور باختیار علت ہوتا ہے۔

۷۸ ۔ لیکن کیا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ خود انسان کچھ تو نتیجہ فطرت ہے
اور کچھ آزاد و با اختیار ہے؟

۷۹ ۔ نہیں ۔ کیونکہ (۱) علم کے لیے جو حیوانی وظائف ضروری ہوتے ہیں،
وہ بھی علم کے لیے ضروری ہونے کی بنا پر فطری نہیں رہتے ۔

۸۰ ۔ اور (۲) خود انسان کے معنی صرف اس ذات کے ہو سکتے ہیں جو خود
کو علائق فطری سے ممیز کرتی ہے ۔

۸۱ ۔ اور جو زمانے اور تدریجی واقعات کا شعور ہونے کی حیثیت سے زمانے
یا کسی زمانی شئے کی بنا پر نہیں ہو سکتی ۔

۸۲ ۔ یہ کہ ابدی شعور اپنا تحقق ایسے عضوی وظائف کے ذریعہ سے کرتا ہے
جن کی ایک فطری تاریخ ہوتی ہے ایسا واقعہ ہے، جس کی ہم توجیہ نہیں کر سکتے،
لیکن اس سے وہ آزادی متاثر نہیں ہوتی جو اس شعور سے مترشح ہوتی ہے ۔

۸۳ ۔ اگر ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ عضویۂ انسانی کا ارتقا محض حیوانی عضویے
سے ہوا ہے، تو بھی یہ نتیجہ متاثر نہیں ہوتا ۔

۸۴ ۔ اور بین طور پر انسانی شعور کے ظاہر ہونے کے لیے ممکن ہے کہ حسیت
کا ایک خاص نشو و نما ضروری رہا ہو، جو خود ایسے وجودوں کے طویل تجربہ کا نتیجہ
ہو سکتا ہے، جو حس سے تو متصف ہوں، مگر اس قسم کے شعور سے متصف نہ ہوں ۔

۸۵ - جس طرح سے شعور خود کو ارتسامات سے ممیز کرتا ہے، اور اس طرح سے رفتہ رفتہ ایک دنیائے علم کا فہم بن جاتا ہے اسی طرح سے یہ خود کو ان احتیاجات و تسویقات سے ممیز کرتا ہے جنھیں اُس کو آسودہ کرنا ہوتا ہے۔

۸۶ - (اگر ہم اپنی نظر کو صرف ایسی اشیا تک ہی محدود رکھیں جو فطرت حیوانی کی آسودگی کا باعث ہوتی ہیں تو) اس سے جو تصور پیدا ہوتا ہے، وہ دنیائے عمل کا ہوتا ہے، یعنی کسی ایسی شئے کا جس کو ہونا چاہیے، جو بر خلاف معروض علم کے اپنی حقیقت کے لیے اُس تصور پیشین پر مبنی ہوتی ہے، جو اس کا ہمارے ذہن میں ہوتا ہے۔

۸۷ - بہ الفاظ دیگر دنیائے عمل میں فیصلہ کن علتیں محرکات ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ سوال کہ فلسفۂ اخلاق علم طبیعی بن سکتا ہے، یہ کہ آیا ارادہ آزاد و باختیار ہے، یہ سوال ہوگا کہ آیا محرکات مظاہر فطری ہیں۔

۸۸ - احتیاج محض قطعی طور پر فطری ہوتی ہے۔ لیکن محرک میں احتیاج پر

شعور ذات کا عمل داخل ہوتا ہے۔

۸۹۔ اور اس محرک کے لیے احتیاج کا لزوم محرک کو فطری نہیں بنا دیتا بجز اس کے کہ اس کے اندر جو شعور ذات مضمر ہوتا ہے، وہ فطری ہو۔

۹۰۔ یعنی جب تک یہ حادثہ یا سلسلہ حوادث یا حوادث کے مابین علاقہ نہ ہو، اس وقت تک یہ ان میں سے کچھ نہیں ہو سکتا۔

۹۱۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ محرک کچھ تو حیوانی احتیاج ہوتا ہے اور کچھ شعور ذات۔ محرک ہمیشہ شخصی خیر کا تصور ہوتا ہے۔ اور اس تصور کی احتیاج حیوانی شرط تو ہو سکتی ہے مگر اس کا جزو نہیں ہو سکتی۔

۹۲۔ عمل کا وجود اس قسم کے محرکات سے اس سے کہیں زیادہ یقینی ہوتا ہے جتنا کہ ان اعمال کا وجود جن کو ہم جبلی کہتے ہیں، اور جبلی قسم کے اعمال کو ہم صرف اس طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں، کہ ان خصوصیات کی نفی کر دیں، جو اول الذکر اعمال میں پائی جاتی ہیں۔

۹۳۔ یہ علم چونکہ داخلی رخ سے عمل کا علم ہوتا ہے، اس لیے یہ تفکر ذات ہی سے حاصل ہو سکتا ہے جس کی نوع انسان کے اس تجربے سے مسلسل نگرانی کرنی ہوتی ہے، جو زبان ادب اور معابد کی صورت میں موجود ہے۔

۹۴۔ چونکہ وہ علم جو اس طرح سے حاصل ہوتا ہے، تاریخ واقعہ کی ہر قسم کی تحقیقات کو فرض کرتا ہے، اس لیے یہ اس قسم کی تحقیقات سے متاثر نہیں ہو سکتا۔

۹۵۔ پس اس قسم کے تفکر ذات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محرک ہمیشہ شخصی خیر کا تصور ہوتا ہے۔ جو احتیاج اس کا باعث ہوتی ہے، وہ تو فطری ہوتی ہے مگر خود یہ شعور ذات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فطری نہیں ہوتا، اور اگرچہ اس کی اخلاقی کیفیت عامل کی مقررہ سیرت پر مبنی ہوتی ہے، مگر اس سیرت کے قیام میں بھی شعور ذات عمل کر چکا ہے۔

۹۶۔ مثلاً جب ایساؤ اپنا پیدائشی حق فروخت کرتا ہے، تو اس کے محرک کا ایک حیوانی احتیاج باعث ہوتی ہے، لیکن خود محرک اس کی ذات کا وہ تصور ہوتا ہے، جو اپنی خیر حیوانی احتیاج کی تشفی میں پاتا ہے، اور اگر ایسا نہ ہوتا،

تو وہ خود کو ذمہ دار نہ قرار دیتا۔

۹۷۔ یہ بات اخلاقی آزادی کے مسئلہ کو کیونکر متاثر کرتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آزادی کا مسئلہ محرکات کی اصل کا مسئلہ ہے۔

۹۸۔ یہ کہنا کہ محرک حالات و سیرت کا نتیجہ ہوتا ہے، ایک مبہم بات ہے، کیونکہ (۱) حالات محرک کا تعین صرف اس طرح سے کرتے ہیں کہ ان پر سیرت یا ذات کا ردعمل ہوتا ہے، اور (۲) اہم ترین حالات اس قسم کے ردعمل کو زمانہ ماضی میں فرض کرتے ہیں۔

۹۹۔ اور سیرت یا ذات چونکہ عضوی اعمال کے واسطے سے ابدی شعور ذات کی محاکات ہوتی ہے، اس لیے اس کا تعین ایسے حالات سے نہیں ہو سکتا جن کو اس نے خود متعین نہ کیا ہو۔

۱۰۰۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تمام جزئی افکار خواہشات و احساسات سے علیحدہ ایک "پر اسرار شئے" کا وجود ہے جس کو ذات کہتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کی ذات تو ایک غیر حقیقی انتزاع ہوگی۔ لیکن ذات کے بغیر افکار خواہشات و احساسات بھی غیر حقیقی انتزاع ہی ہیں۔

۱۰۱۔ لہٰذا اس پہلو سے بھی ذات کی اسی معنی میں ایک تاریخ ہے جس معنی میں اس کی عقل ہونے کی حیثیت سے ایک تاریخ ہوتی ہے (ف ۱۱ اور اس کے بعد) اور اس تاریخ کا امکان ایک شعور ذات کے موجود ہونے پر ہے جس کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔

۱۰۲۔ پس جس صورت میں یہ ایک خیر کو اپنے سامنے پیش کرتی ہے، اس کا مدار سابقہ احضارات پر ہوتا ہے لیکن نئے احضارات کی طرح سے یہ بھی ایسے زمان افعال ہوتے ہیں جن میں ذات خود کو کسی خواہش کے مطابق بنا لیتی ہے۔ یہ مطابقت محرک ہے، اس سے جو فعل عالم وجود میں آتا ہے، غیر مقید و آزاد ہوتا ہے۔

۱۰۳۔ جب محرک کو محض خواہش کے ساتھ خلط ملط کر دیا جاتا ہے تو یہ بات مبہم ہو جاتی ہے۔ اور جب قدریہ محرکات کے مابین بے محرک پسند کا دعوی کرتے

ہیں، تو وہ اسی کے مرتکب ہوتے ہیں' اور جبریہ جب یہ کہتے ہیں فعل کا تعین لازمی طور پہ قوی ترین محرک سے ہوتا ہے' وہ بھی اس کے مرتکب ہوتے ہیں۔

۱۰۴ - یہ صحیح ہے کہ فعل لازمی طور پر محرک سے ہوتا ہے، لیکن محرک ان خواہشات میں سے کوئی خواہش نہیں ہوتی جو انسان سے تشفی کی التجا کرتی ہے' بلکہ ان خواہشوں میں سے ایک خواہش ہوتی ہے' جس کو انسان اپنی ذات کے مطابق بنا لیتا ہے۔

۱۰۵ - اس کو قوی ترین کہنا گمراہ کن ہے کیونکہ یہ بات تو اس کو محض خواہشوں کے ہم مرتبہ بنا دیگی۔ اور لفظ قوت کا جب ان پر استعمال کیا جاتا ہے' اور جب ارادے اور سیرت پر استعمال کیا جاتا ہے تو اس کے بالکل مختلف معنی ہوتے ہیں۔

۱۰۶ - لہٰذا یہ دعویٰ کہ محرک حالات اور سیرت کا نتیجہ ہوتا ہے' اختیار و آزادی کے تصور کے منافی نہیں ہے۔ اگر یہ بات سمجھ لی جائے کہ حالات اور سیرت دونوں اگرچہ مشروط ہوتے ہیں، مگر صرف خود کو ممیز کرنے اور خود کی غرض پورا کرنے والے شعور کے واسطے سے مشروط ہوتے ہیں۔

۱۰۷ - لیکن اس بات کے تسلیم کرتے وقت ہمیں اس غلطی سے ہوشیار رہنا چاہئے کہ انسان کی سیرت خود اس کی ذات سے کوئی جداگانہ شے ہوتی ہے جو حالات کی اپنی آزاد قوت کے ساتھ فعل کا تعین کرنے کے لیے اتحاد عمل کرتی ہے۔

۱۰۸ - کیونکہ سیرت ہی انسان ہے' جس کے افعال کا تعین نہیں ہوتا' بلکہ وہ خود جس طرح چاہتا ہے اپنا افعال کا تعین کرتا ہے۔

۱۰۹ - اور اگرچہ فعل تو لازمی نتیجہ ہوتا ہے (تمام نتائج لازمی ہی ہوتے ہیں) مگر فاعل مجبور نہیں ہوتا، کیونکہ وہ فطری عامل نہیں ہوتا۔

XIX ۱۱۰ - اس نظریہ کے بموجب پشیمانی اور اصلاح نفس سمجھ میں آسکتے ہیں' جو اگر فعل خواہ وہ گذشتہ ہو یا موجودہ، شعور ذات سے نہ ہوتا' یا اگر پسند کی بلا محرک قوت سے عمل میں آتا تو ان میں سے کسی کے معنی بھی سمجھ میں نہ آسکتے تھے۔

۱۱۱ - پھر بھی ایک اعتراض سوال کی صورت میں کیا جاسکتا ہے "اگر

اگر میرا حال میرے ماضی پر مبنی ہے، اور میرا مستقبل میرے حال پر مبنی ہوتا ہے، تو مجھے بہتر بننے کی کوشش کس لیے کرنی چاہیئے؟ یہ سوال اس تصوّر پریشان کا نتیجہ ہے کہ اگر فعل فاعل کا لازمی نتیجہ ہے تو فاعل بھی مجبور رہنا چاہیئے یعنی فطری قوتوں کا ایک آلہ۔

۱۱۲۔ لیکن خود اس سوال سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ سائل ایسا نہیں ہے بلکہ خود کو ممیز کرنے اور اپنے مقاصد کے حاصل کرنے والا شعور ہے اور اس کا مستقبل اس کے شعور پر مبنی ہے، اور اگر اس کا مستقبل اس کے شعور پر مبنی نہ ہو تو بہتر بننا مہمل بات ہوگی۔

۱۱۳۔ اگر جواب میں یہ کہا جائے کہ ابتداءً فاعل محض نتیجۂ فطرت تھا، اور اس کا تمام نشو و نما باوجود اس کے کہ اس میں شعور ذات موجود ہے، لازمی طور پر اسی ابتدا پر ہوا ہے۔

۱۱۴۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس ابتدا سے کسی شعور ذات کا نشو و نما ہونا ممکن نہ تھا۔ کیونکہ اس ابتدا میں اور خود اس میں کوئی عینیت نہیں پائی جاتی۔

باب ۲

خواہش عقل اور ارادہ

۱۱۵ ۔ اگر محرک ہمیشہ کسی شخصی خیر کا تصور ہو (ف ۹۱) تو ارادۂ نیک اور ارادۂ بد میں کیا فرق ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ارادے کی ماہیت پر غور کرنا چاہیئے اور یہ دیکھنا چاہیئے کہ عقل و خواہش سے اس کا کیا تعلق ہے؟

۱۱۶ ۔ ہمارے بعض مظاہر کو خواہشات، بعض کو ارادی افعال، اور بعض کو عقلی افعال کہنے سے جو وحدت مترشح ہوتی ہے، کیا یہ تینوں حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں محض ایک تجرید کا مرقع ہے۔

۱۱۷ ۔ یا یہ حقیقی وحدت ہے جو ہر قسم کے تمام مظاہر میں ایک اصول کے عمل کا نتیجہ ہے۔ یا تینوں قسموں میں ایک ہی اصول کے عمل کا نتیجہ ہے۔

خواہش

۱۱۸ ۔ خواہش جس میں شعور ذات اور ایک معروض کا شعور ہوتا ہے اس

کو محض احساس ذات سے ممیز کرنا چاہیے۔

۱۱۹۔ احساس ذات میں اس معنی میں انفرادیت ہوتی ہے، جس معنی میں کسی بے روح شئے میں انفرادیت نہیں ہوتی، اور احساس ذات سے لذت کے حصول اور الم سے گریز کی جبلی تسویق کا تعلق ہے۔

۱۲۰۔ لیکن انسانی انفرادیت ایسا شعور ذات ہے، جو حیوانی احساس ذات پر عارض ہو کر اس کی ہئیت کو بدل دیتا ہے، اور یہی خواہش و علم دونوں کی بنیاد ہے کیونکہ دونوں میں معروضات کا شعور داخل ہوتا ہے۔

۱۲۱۔ مثلاً شعور معروض (شئے) کے بغیر غذا حاصل کرنے کی جبلی تسویق غذا کی خواہش سے کم ہوتی ہے، جس کے اندر یہ شعور ہوتا ہے۔

۱۲۲۔ اور اسی طرح سے سابقہ لذت کے تازہ ہونے سے جو تسویق پیدا ہوتی ہے وہ بھی خواہش سے کم ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ تسویق جس کا بعض حیوانات میں مشاہدہ ہو سکتا ہے شعور ذات اور شعور معروض کی طالب نہیں ہوتی۔

۱۲۳۔ یہی وہ شئے ہے، جس سے انسان کے اخلاق اور عقلی تجربے کو اپنی خاص خصوصیت حاصل ہوتی ہے (قطع نظر اس کے کہ کسی حیوان میں یہ خصوصیت پائی جاتی ہو جس کا قرینہ بہت ہی کم ہے)

۱۲۴۔ یہ بات (۱) غذا کی خواہش تک سے مترشح ہوتی ہے، اگر جس شئے کی خواہش ہو وہ بعید ہی ہو، تو یہ صاف طور پر مترشح ہوتی ہے، لیکن اگر جس شئے کی خواہش ہوتی ہے، وہ محض کھانے کی خواہش ہو تو بھی اس کا ترشح کچھ کم وضاحت سے نہیں ہوتا۔

۱۲۵۔ اور شعور ذات کے بغیر خواہش حیوانی میں کوئی اخلاقی خصوصیت نہ ہوگی۔

۱۲۶۔ لیکن (۲) ہماری اکثر خواہشیں ایسی چیزوں کے لیے ہوتی ہیں جو براہ راست حیوانی میلان پر مبنی نہیں ہوتیں، یا جو اگر کبھی حیوانی میلان پر مبنی ہوتی بھی ہیں، تو نئے عناصر کا اضافہ جو خود شعور ذات سے ماخوذ ہوتے ہیں ان کی ہئیت کو بدل دیتا ہے۔

۱۲۷ - اور (۲) خواہشوں سے جو ایک دوسرے کو محدود کرتی ہیں اور
بہ حیثیت مجموعی مسرت کے تصور سے شعور ذات کا وہی عمل پھر مترشح ہوتا ہے۔
۱۲۸ - یہ تحدید وہاں بھی پائی جاتی ہے، جہاں کوشش کسی ایک خواہش
کی تشفی پر مرکوز ہوتی ہے۔
۱۲۹ - اس طور پر ہماری تمام خواہشوں میں ایک حقیقی وحدت پائی جاتی
ہے، صرف یہ خواہش نہیں بلکہ ذات ہوتی ہے لیکن یہی وہ وحدت ہے، جو
ہمارے تمام افعال عقلی میں پائی جاتی ہے۔ اب عقل و خواہش میں جو صریحی فرق
ہے اس کے ساتھ اس کا توافق کیونکر کیا جائے؟

خواہش و عقل

۱۳۰ - ان میں سے کسی ایک کو دوسرے میں تحویل نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ
(۱) ان میں سے ہر ایک میں شعور ذات کے مقابلہ میں ایک عالم ہوتا ہے، اور اس
مقابلہ میں غلبہ حاصل کرنے کے لیے کوشش ہوتی ہے۔
۱۳۱ - خواہش، اس شعور کے لیے جو خواہش کرتا ہے، عالم میں ایسی شے
کو حقیقت بنا کر، اس مخالفت کے دور کرنے کی کوشش کرتی ہے، جو مقصود خواہش
ہونے کی حیثیت سے محض تصوری ہوتی ہے۔
۱۳۲ - عقل ایسے مواد کو جو بظاہر خارجی اور اجنبی معلوم ہوتا ہے، قابل
فہم میں تحویل کرنے کی کوشش کرتی ہے، یعنی ایسی شئے کو جو پہلے خود کو صرف حقیقی
کی صورت میں پیش کرتی ہے، تصوری بناتی ہے۔
۱۳۳ - اور خواہش و عقل کی اس وحدت کو اس طرح سے ظاہر کیا جاسکتا
ہے کہ روح کو خواہش کرنے والے کی حیثیت سے فکر عملی، اور سمجھنے والے کی حیثیت
سے فکر نظری کہا جائے۔
۱۳۴ - (۲) ان میں سے ہر ایک کے ساتھ دوسرے کا ہونا لازمی ہوتا ہے،
کیونکہ عقل اس وقت تک کام نہ کرے گی جب تک اس کے غایت عمل کی خواہش نہ

کی جائے گی اور خواہش کم از کم ان شرائط کے سمجھنے میں جن پر مطلوبہ (خواہش شدہ) شئے کی حقیقت مبنی ہوتی ہے، عقل کو مستلزم ہوتی ہے۔

۱۳۵ - اور بعض صورتوں میں خواہش اور عقل اس سے بھی زیادہ دوسرے کے لیے لازمی ہوتے ہیں، ایک عقلی عمل (مثلاً مصور کا) تمامتر خواہش کا تحقق ہوتا ہے، اور عملی زندگی میں مقصود خواہش کی ساخت میں عقل کو دخل ہوتا ہے۔

۱۳۶ - پس خواہش و عقل ایک ہی شعور کے مختلف اظہار ہوتے ہیں اور ہر مکمل ذہنی فعل میں ہر دو کا دخل ہوتا ہے۔

خواہش و ارادہ

۱۳۷ - ارادہ خواہش سے الگ معلوم ہوتا ہے اور اس میں خواہش (اور نیز عقل) کی مخالفت کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ ایسے تصادم کی صورت میں شعور ذات کی وحدت کہاں باقی رہتی ہے۔

۱۳۸ - اگر یہ صحیح بھی ہو کہ ایک ہی وقت اور ایک ہی معنی میں ایک شخص متضاد چیزوں کی خواہش کرتا ہے، پھر بھی خواہشیں (جیسی کہ وہ شکست خوردہ خواہش ہوتی ہے جو اب بھی محسوس ہوتی ہو) اس خواہش سے بالکل مختلف ہوتی ہیں جس کے ایک شخص خود کو مطابق بنالیتا ہے۔

۱۳۹ - اس آخر الذکر خواہش کو (ا) متصادم خواہشوں میں قوی ترین کہا جاتا ہے، یا (ب) خواہش کہا ہی نہیں جاتا، بلکہ ارادے کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۱۴۰ - پہلا خیال درست نہیں ہے کیونکہ ذات کا اس نام نہاد قوی ترین خواہش سے جو تعلق ہوتا ہے، وہ اس تعلق سے بلحاظ کیفیت مختلف ہوتا ہے جو ہنوز مصروف کشمکش ہوتی ہیں۔

۱۴۱ - اور خواہ اختیار کردہ خواہش اچھی اور شکست خوردہ خواہش بری ہو، اس کے برعکس ہو دونوں حالتوں میں یہی ہوتا ہے۔

۱۴۲۔ اس کے برعکس اگر ہم دوسرے خیال کو قبول کریں، تو ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ارادے کے معنی معروض خواہش کے اختیار کر لینے کے ہیں، اور یہ بھی کہ ارادہ وہاں بھی عمل کرتا ہے، جہاں اس سے پہلے یا اس کے ساتھ کوئی مخالف یا شکست خوردہ خواہش نہیں ہوتی۔

۱۴۳۔ پس اگرچہ زبان کے استعمال میں تغیر ہوتا رہتا ہے، اصل فرق محض واعیات خواہش اور مطلوبہ شئے کے ساتھ ذات کی مطابقت میں ہے، (ف ۱۳۰ و مابعد)

۱۴۴۔ اس مطابقت کو خواہش کہنے سے انکار کر دینا، بے اصولی کی بات ہوگی۔ اور اس معنی میں ارادہ و خواہش مختلف یا متصادم نہیں ہیں۔

۱۴۵۔ لیکن ارادے کو قوی ترین خواہش کہنے کے معنی محض واعیات خواہش اور اس خواہش میں امتیاز کے محو کر دینے کے مساوی ہیں جس کو ذات خود سے وابستہ کر چکی ہے۔

۱۴۶۔ اوّل الذکر انسان پر عمل کرتے ہیں، مگر آخر الذکر میں انسان خود عمل کرتا ہے۔

۱۴۷۔ اور خواہ وہ تسویق کی بنا پر عمل کرتا ہو، یا خواہشوں کی کشمکش کے بعد، یہ بات یکساں طور پر ہوتی ہے۔

ارادہ اور عقل

۱۴۸۔ باوجود اس کے کہ عقل خواہش یا ارادہ ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہوتے ہیں (ف ۱۳۴) ذہن کے نظری اور عملی مشاغل میں واضح و صریح امتیاز ہے۔ اس لیے اگر اوّل الذکر کو فکر اور آخر الذکر کو ارادہ کہا جائے، تو ان میں فرق کیا جا سکتا ہے لیکن ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ بھی ممکن ہے۔

۱۴۹۔ لیکن یہ کہنا گمراہ کن ہے، کہ فکر محض ارادہ نہیں یا ارادہ فکر سے زیادہ ہوتا ہے۔ خواہ فکر سے عام طور پر نظری فعلیت مراد ہو۔ (کیونکہ یہ ارادے

کا عنصر نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ساتھ ہوتا ہے)

۱۵۰ ۔ یا (۲) کسی عمل یا آئندہ کے ممکنہ حادثے کی حیثیت سے بیکار غور و فکر (کیونکہ اس معنی میں فکر ارادے کے اندر داخل نہیں ہوتا ۔

۱۵۱ ۔ یا (۳) اس سے وہ فکر مراد ہو، جو ارادے میں داخل ہوتا ہے، (کیونکہ اس قسم کا فکر اس خواہش کے مانند ہوتا ہے، جو ارادے میں داخل ہوتی ہے، یعنی یہ ارادے کا ایسا حصہ نہیں ہوتا، جو اس سے علیحدہ ہو سکے بلکہ صرف اس کا قابل شناخت پہلو ہوتا ہے ۔)

۱۵۲ ۔ وہ خواہش اور فکر جو ارادے سے اور ایک دوسرے سے علیحدہ کئے جا سکتے ہیں وہ ارادے کے شرائط مقدم ہوتے ہیں نہ کہ ارادے کے اندر کی خواہش و فکر ۔

۱۵۳ ۔ پس ارادہ انسان کا کوئی علیحدہ و ممیز حصہ نہیں، جس کو عقل اور خواہش سے الگ کیا جا سکتا ہو، اور نہ یہ ان کا مرکب ہے ۔ یہ تو خود انسان ہی ہوتا ہے، اور صرف اس حیثیت سے منبع عمل ہوتا ہے ۔

کتاب ۳ اخلاقی نصب العین اور اخلاقی ترقی

باب ۱

خیر اور اخلاقی خیر

۱۵۴ - ارادۂ نیک اور ارادۂ بد کا امتیاز اخلاقیات کی بنیاد ہے۔ چونکہ تمام افعال ارادی کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ذات اور اس شئے کے تصور میں جس سے تشفی نفس حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے مطابقت ہوتی ہے، اس لیے فعل کی اخلاقی کیفیت اس شئے یا معروض کی نوعیت پر مبنی ہوتی ہے۔

۱۵۵ - وہ مختلف معنی جن میں ان دعووں کو ایک افادی اور کانٹ تسلیم کر سکتے ہیں۔

لذت اور خواہش

۱۵۶ - اگر ان اشیا یا معروضات میں جن کا ارادہ کیا جاتا ہے فرق بلحاظ

محرک کہے ہے، تو ٹھیٹ لذتیت کی رُو سے ان کے مابین کوئی حقیقی فرق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایک فعل کی اخلاقی کیفیت اس کے نتائج پر مبنی ہوتی ہے، ان میں تو فرق ہو سکتا ہے، مگر محرک ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے۔ یعنی لذت۔

۱۵۰۔ مگر اس نظریے کی دل آویزی جو سادہ دل اشخاص پر نہایت گراں گذرتا ہے، ایک خلط کی بدولت ہے۔

۱۵۸۔ کیونکہ (۱) اگرچہ خواہش کا مقصد تشفی ذات ہے، اور تشفی ذات سے لذت حاصل ہوتی ہے، مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مقصود خواہش لذت ہوتا ہے۔

۱۵۹۔ صرف یہی نہیں کہ تشفی نفس کی ایسے طریقوں سے حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، جن کے متعلق یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان میں لذت کو قربان کرنا پڑتا ہے، اور اس طرح سے قربان کرنا پڑتا ہے اس کی کبھی نہیں تلافی ہوتی

۱۶۰۔ بلکہ ایک شخص جس چیز سے بھی تشفی نفس حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، خواہ وہ عیاش ہو یا ولی یا معمولی شخص — وہ شے تشفی نفس کی لذت نہیں ہوتی۔

۱۶۱۔ کیونکہ یہ بات معروض یا شئے کی راست خواہش کو فرض کرتی ہے اور اگرچہ متوقعہ لذت کی خواہش سے معروض کی خواہش کو تقویت بہ پہنچ سکتی ہے، لیکن اگر بعد کی خواہش پہلی خواہش کو باطل کر دے تو یہ خود کو ناکام کر دینے کی جانب مائل ہوتی ہے۔

۱۶۲۔ اوپر جس خلط کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس کی بدولت مل کو اس بات کا پتہ نہیں چلتا، کہ بعض قسم کی لذتوں کو بعض کے مقابلے میں حقیقی طور پر زیادہ پسندیدہ و مستحسن کہکر وہ لذتیت کے اولین اصول کو ہاتھ سے دے رہا ہے۔

۱۶۳۔ کیونکہ اگر صرف لذت ہی حقیقی خیر ہے، اور یہی پسندیدہ و مستحسن شئے ہے تو کس بنیاد پر بعض لذتوں کو بعض کے مقابلے میں بہ اعتبار کیفیت بہتر کہا جا سکتا ہے؟

۱۶۴ - بقول مل اس بنیاد پر کہ لوگ چونکہ دونوں سے واقف ہوتے ہیں اس لیے وہ اوّل الذکر کو آخر الذکر پر ترجیح دیتے ہیں - لیکن اگر قوی ترین خواہش ہمیشہ بڑی سے بڑی لذت کے لیے ہوتی ہے، تو اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اوّل الذکر ایسے اشخاص کے لیے کیوں زیادہ قابل قدر ہوتی ہیں -

III

۱۶۵ - لیکن مل کی مراد یہ نہیں ہے، بلکہ (مثلاً) ایسے اشخاص کی مسرت کے لیے احساس منزلت مسترد کردہ لذتوں کے مقابلے میں زیادہ ضروری ہوتا ہے -

۱۶۶ - لیکن اس دعوے اور لذتیت میں جو تضاد پایا جاتا ہے، وہ اس وجہ سے محسوس نہیں ہوتا کہ احساس منزلت کی خواہش کو اس لذت کی خواہش سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے، جو احساس منزلت سے حاصل ہو سکتی ہے -

۱۶۷ - حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ کہنا کہ جس شے کی خواہش ہے وہ مسرت کے لیے لازمی و ضروری ہے، یہ کہنے کے مساوی نہیں ہے کہ اس کی خواہش لذت کی خواہش ہے -

۱۶۸ - یہی خلط مبحث ان دوسری دلائل میں پایا جاتا ہے جن پر مل اپنے افادیت کے ثبوت کی بنیاد رکھتا ہے -

۱۶۹ - صرف اسی کے ذریعہ سے بعض خواہشوں کو جن کی حقیقت پر اس کو اصرار ہے، خواہشات لذت خیال کیا جا سکتا ہے مثلاً نیکی کی بیغرضانہ خواہش اور روپے قوت اور شہرت کی خواہشیں -

۱۷۰ - پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لذتیت سے ارادہ نیک اور ارادہ بد کے حقیقی فرق کا انکار لازم آتا ہے، اور اس انکار کے وجوہ جرح و تحقیق کی تاب نہیں لا سکتے -

اخلاقی خیر کی اصلی نوعیت

۱۷۱ - چونکہ خیر کی تعریف اس طور پر کی گئی ہے کہ یہ وہ ہے جس سے خواہش کی تشفی ہوتی ہے، اس لیے حقیقی خیر یا اخلاقی خیر وہ ہو گی جس سے ایک اخلاقی

عامل کو تشفی حاصل ہوگی۔

۱۷۲۔ یہ حقیقی خیر مکمل صورت میں کیسی ہوتی ہے یہ تو ہم نہیں بتا سکتے، لیکن یہ تصور کہ یہ اس کی جانب ترقی کا سرچشمہ ہے، اور یہ ترقی ابتک جس سمت میں ہوتی ہے، اس کو ہم دیکھ سکتے ہیں۔

۱۷۳۔ یہ مفروضہ، کہ اس کا وجود ہے، اور یہ ایک آسمانی شعور کے سامنے ہے، اس کا تصور ابتک ترقی کا سرچشمہ رہا ہے، اور آئندہ اخلاقی ترقی کی شرط ہے۔

۱۷۴۔ کچھ تو آئندہ کے مباحث پر مبنی ہیں اور کچھ ان نتائج پر مبنی ہیں، جن تک ہم پہنچ چکے ہیں، جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ انسان کی عقلی اور اخلاقی فعلیت سے لازمی طور پر یہ مترشح ہوتا ہے، کہ اس میں ایک ایسے ابدی شعور کی محاکات ہو رہی ہے، جو خود کے لیے معروض ہے۔

۱۷۵۔ چونکہ انسان بعض قیود و حدود کے اندر اس قسم کی محاکات ہے، اس لیے اس کا تعین محض حوائج فطری ہی سے نہیں ہوتا، بلکہ اسے خود کا اس طرح سے بھی تصور ہوتا ہے کہ اب سے مختلف یا زیادہ مکمل طور پر اس کا تحقق ہوتا ہے یا وہ اب سے بہتر طور پر آسودہ ہوتا ہے۔

۱۷۶۔ اسی وجہ سے محض لذت یا دوسری خود غرضانہ غایتوں کے ذریعہ سے آسودگی کی تلاش کی جاتی ہے اور اسی وجہ یہ تلاش بے سود و لاحاصل ہے۔ اور اسی سے اخلاقی خیر کا فصل حاصل ہوتا ہے، کہ یہ ایسی غایت کے حصول میں آسودگی کی تلاش ہے، جو مطلقاً پسندیدہ و مستحسن ہوتی ہے۔

۱۷۷۔ اور اس سے ترقی یافتہ ارادے اور ترقی یافتہ عقل کا اتحاد مترشح ہوتا ہے، یعنی اس شئے سے تشفی حاصل کرنے کی کوشش کرنا، جو غایت کے صحیح تصور کے تحقق میں مدد و معاون ہوتی ہے۔

۱۷۸۔ اس تعریف میں عقل کو ایک خاص تفوق دیا گیا ہے، کیونکہ اگرچہ یہ بدی کا بھی باعث ہوتی ہے (صحیح طور پر نشو و نما ہونے کی صورت میں) ہر قسم کی نیکی کی ابتدا اسی سے ہوئی ہے۔

۱۷۹۔ جس خیر کے حصول کی عملاً کوشش کی جاتی ہے، وہ حقیقی خیر کے تصور سے اکثر مختلف یا کمتر ہوتی ہے۔ اور یہ تصور وہ واسطہ ہوتا ہے جس کے ذریعے سے وہ معروض جس کی درحقیقت جستجو ہوتی ہے، متغیر ہوتا یا نشوونما حاصل کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ان الفاظ سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ارادہ اور عقل ایک دوسرے سے الگ ہیں کیونکہ یہ بات حقیقت کے خلاف ہے۔

اخلاقی نصب العین کی خصوصیات

(۱) اخلاقی نصب العین کی شخصی خصوصیت

۱۸۰ - پس اگر اخلاقی غایت یا نصب العین میں انہماک اخلاقی خیر ہے، اور اگر اس غایت کا تصوّر انسان کے اندر اصلاح کا آسمانی اصول ہے -

۱۸۱ - تو اس کا انسان کے ارادے اور عقل سے کیا تعلق ہے - کیا یہ اپنا تحقق افراد میں کرتی ہے یا معاشرے میں جس کے افراد محض وسیلہ ہوتے ہیں، یا اس کا تحقق عالم انسانیت میں ہوتا ہے -

۱۸۲ - بہر حال اس کا تحقق اشخاص میں ہوگا (شخصیت کے معنی شعور ذات کے ہیں) کیونکہ ہم اس خود کو معروض بنانے والے شعور کو کسی اور شئے میں تحویل نہیں کر سکتے اس لیے ہم یقین کرتے ہیں، کہ انسان کے اندر ایک آسمانی اصول خود کا تحقق کرتا ہے -

۱۸۳ - لیکن ہماری شخصیت کے نشو و نما کا مدار معاشرے پر ہے اور دوسری طرف یہ اس کا اس قدر پابند ہوتا ہے، کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نصب العین

کے تحقق کے قابل نہیں ہے ۔

۱۸۴ ۔ اس لیے ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اس کا تحقق اقوام میں ہوتا ہے، یا کامل معاشرے کی جانب انسانیت کی ترقی میں ہوتا ہے ۔ لیکن اگرچہ یہ صحیح ہے کہ قوم سے علیحدہ فرد ایک انتزاع ہے، مگر یہ بھی صحیح ہے کہ ایک قوم یا قومی روح ایک انتزاع ہے، بجز اس کے کہ اس کا وجود افراد میں ہو ۔

۱۸۵ ۔ پھر انسانیت کی ترقی کے معنی شخصی سیرت کے، شخصی سیرت کی طرف ترقی ہی کے ہو سکتے ہیں ۔ ہم نہ ہیں یہ اس ترقی کے ناکمل ہونے کی توجیہ کرنے کی جس طرح سے بھی کوشش کریں، مگر اس کا شخصی ہونا لازمی ہے ۔

۱۸۶ ۔ اس کے ساتھ جو دشواریاں بھی پیش آئیں انسانی ترقی یا نشوونما کے تصور میں جو نشوونما کے اور کسی تصور کی طرح دراصل مشاہدہ واقعات پر مبنی نہیں ہے، اور نہ اس سے ضائع ہو سکتا ہے، لازمی مفروضات مسلمات میں داخل ہیں ۔

۱۸۷ ۔ (۱) وہ استعدادیں جن کا زمانے میں رفتہ رفتہ اور بتدریج تحقق ہوتا ہے ان کا ابدی ذہن کے لیے اور ابدی ذہن میں ہمیشہ سے اور ہمیشہ کے لیے تحقق ہوتا ہے ۔

۱۸۸ ۔ یہ کہ عمل ترقی کی غایت ان استعدادوں کی تکمیل ہونی چاہیے، جن کو یہ عمل فرض کرتا ہے ۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ ہمارا ان استعدادوں کا علم ایسا نہیں ہے کہ اس سے ہم کو غایت کا تصور ہو جائے جس سے ان کی تکمیل ہو گی ۔

۱۸۹ ۔ تو ہم یہ جواب دے سکتے ہیں، کہ ان کا جو کچھ علم ہم کو ہے، اس کی بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں، (۱) کہ ان کا نشوونما ایک عمل بے نہایت نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کی ایک ابدی حالت میں اس کی انتہا ہونی لازمی ہے (۲) اور یہ کہ کوئی حالت وجود ایسی غایت نہیں ہو سکتی، جس میں وہ شاعر ذات شخصیت جس کو یہ عمل فرض کرتا ہے یا تو گل ہو چکی ہو یا اس کے ساتھ محض وسیلے کا سا برتاؤ کیا جائے ۔

۱۹۰ ۔ دوسری طرف چونکہ معاشرے کے معنی ایسے اشخاص کے ہیں جو

خود کو اور دوسروں کو اشخاص خیال کرتے ہیں، اس لیے انسانی شخصیت کے تحقق کے معنی بھی اس معاشرے کے اندر تحقق پذیر ہونے کے ہیں۔

۱۹۱ - اور اگرچہ بظاہر اس تحقق سے معاشرے کے مختلف ارکان کے وظائف کے مختلف ہونے کا پتہ چلتا ہے، لیکن اس کے معنی سب کے اندر تصور انسانیت کے تکمیل پانے کے ہیں، یعنی تکمیل انسانی میں انہماک و شغف کے ہیں۔

(ب) اخلاقی نصب العین یا قانون کی صوری نوعیت

XX

۱۹۲ - اس طور پر وہ تصور جس کے تحقق کی نیک نیتی کوشش کرتی ہے، لحاظ صورت اس تصور کے بعینہ مطابق ہوتا ہے، جو ابدی ذہن میں غایت کا تحقق شدہ ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ یہ وہ واسطہ کیونکر بنتا ہے، جس کے ذریعہ سے آخرالذکر تصور انسان کی اخلاقی ترقی کو متعین کرتا ہے۔

۱۹۳ - یہ ایسا ہمارے سامنے ایک غیر مشروط خیر کو پیش کر کے اور ہم پر کردار کا ایک غیر مشروط قانون عائد کر کے کرتا ہے۔

۱۹۴ - جب یہ دریافت کیا جاتا ہے، کہ یہ خیر کیا ہے تو ہم اس کا صرف یہ جواب دے سکتے ہیں کہ یہ ارادہ نیک یا ارادہ بد کا معروض ہے۔ جو پھر غیر مشروط خیر کا ارادہ ہے (ف ۱۷۱، ف ۱۷۲)۔ لذتیت اس دور سے بچ جاتی ہے، مگر صرف اس وجہ سے کہ اس کا نصب العین اخلاقی نصب العین نہیں ہے۔

۱۹۵ - یہ دور ناگزیر ہے۔ کیونکہ ایسے عامل کا حال بیان کرتے وقت جس کی ترقی خود اس کی تکمیل کے نصب العین کے تابع ہو، ارادہ نیک غایت بھی معلوم ہونا چاہیے، اور وسیلہ بھی۔

۱۹۶ - اس نصب العین کو ایسے وجود کے اندر جو ان تسویقات کے علاوہ بھی اور تسویقات رکھتا ہو، جو اس کو اس کی طرف کھینچتی ہیں، لازمی طور

پر ایک قانون یا امر مطلق کی صورت اختیار کرنی چاہیے۔ لیکن یہ غیر مشروط طور پر اپنی اطاعت کے علاوہ اور کسی شئے کا حکم بھی نہیں دے سکتا۔

۱۹۷۔ تاہم یہ کم از کم ان تمام جزئی فرائض کا حکم دیتا ہے، جن کے ذریعہ سے انسان کے تحقق کی جانب ترقی ہوتی ہے۔ اور یہ ہر شئے کے مقابلہ میں ان کا غیر مشروط طور پر حکم دیتا ہے، بجز خود اپنے کسی ذاتی اطلاق کے۔

۱۹۸۔ معیار ہونے کے لحاظ سے تصور خیر کی عملی قدر و قیمت پر آئندہ بحث کی جائے گی (کتاب ۴)۔ موجودہ سوال تاریخی ہے۔ یعنی اس تصور نے اپنی اس طرح سے کیونکر تعریف و تحدید کی ہوگی، کہ اس سے جزئی فرائض و فضائل عالم وجود میں آ گئے۔

اخلاقی نصب العین کی اصل اور اس کا نشو و نما

۱۔ عام خیر کے تصور کا منبع عقل ہے۔

۱۹۹ - غایت یا غیر مشروط خیر کا تصور تحقق یافتہ ہونے کی حیثیت سے ذات کا ہے۔ اور یہ ذات معاشری ہے۔ یعنی اس کی خیر میں دوسروں کی خیر شامل ہے، جن کا تصور غایات بالذات کی حیثیت سے بھی کیا جاتا ہے۔

۲۰۰ - یہ معاشری دلچسپی ابتدائی واقعہ ہے، اور اگرچہ ممکن ہے کہ اس کی ابتدا کسی حیوانی ہمدردی سے ہوئی ہو، مگر اس نے کسی حیوانی دلچسپی سے ترقی نہیں کی کیونکہ یہ اس میں مفروض نہیں ہے۔

۲۰۱ - اس سے ذات اور دوسروں کا اشخاص کی حیثیت سے شعور مترشح ہوتا ہے، اور لہٰذا مستقل خوشحالی کا شعور جس میں دوسروں کی خوش حالی شامل ہوتی ہے۔

۲۰۲ - پس غیر مشروط خیر کا تصور جو کہ عام معاشری ضرورت کی کسی صورت میں ظاہر کرے گا، بلا لحاظ شخصی پسند و ناپسند کے، اور یہی بات اخلاقی اور قانونی دونوں قسم کے حق کے زیادہ ترقی یافتہ تصورات کی تہہ میں

مضمر ہوتی ہے۔

۲۰۳ - اس معنی میں مطلق اور عام خیر کے تصور کے لیے ضروری ہونے کی حیثیت سے عقل (قانون کے وسیع تر معنی میں) قانون کی ماں ہے۔

۲۰۴ - اور یہ ہر ایسی ابتدائی حالت میں موجود رہی ہوگی جس سے ہماری موجودہ حالت نے صحیح معنی میں ترقی کی ہے۔

۲۰۵ - کیونکہ انسان کی ترقی یافتہ حالت اور ایسی کسی حالت میں جس میں یہ خصوصیات نہ ہوں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ حرکات کونسی ہیں، جن میں اس ابتدائی حالت سے ترقی کو تحلیل کیا جاسکتا ہے۔

(ب) عام خیر کے حلقے کی توسیع

۲۰۶ - اولاً یہ ترقی (دیکھو ص ۲۱۶) اس حلقۂ اشخاص کی توسیع پر مشتمل ہے، جن کی عام خیر کے لیے کوشش کی جاتی ہے۔ ابتدائی زمانے میں فریضہ ایک محدود حلقے سے متعلق تھا، مگر رفتہ رفتہ یہ وسیع ہوجاتا ہے اور اس کے معنی ایک آدمی کے ذمے دوسرے آدمی کے فریضہ کے ہوجاتے ہیں۔

۲۰۷ - بلند ترین ذہانت کے افراد اس فریضہ کو اخلاقاً اسی قدر واجب العمل سمجھتے ہیں جس طرح سے کسی قانونی ذمہ داری کو، اور اس کی توجیہ ذاتی منفعت کی کوئی صورت قرار دیکر نہیں کی جاسکتی۔

۲۰۸ - انسان دوستی کا تصور انسان کی معاشری ذمہ داری کی کوئی غیر حقیقی توسیع نہیں ہے، اور جب یہ مسلمہ اخلاق کا جزو بنجائے گا تو لازمی طور پر انسانی صلاحیتوں کی ترقی میں بیحد مفید ہوگا، اور یہ فائدہ صرف کثرت ہی کو نہ پہنچے گا۔

۲۰۹ - مختلف اسباب نے اس کی رفتار کو تیز تر کیا ہے، خصوصاً رواقی فلاسفہ رومی مقننین اور عیسائی معلمین کے اثر نے مگر اس کے باوجود یہ عام

خیر کے اصلی تصور کا فطری نتیجہ ہے۔

۲۱۰۔ اور اب ایک حد تک قانون اور معاشری ضرورت کے اندر قائم ہو چکا ہے۔

۲۱۱۔ اگر ہم اس کا مجرد اظہار اس ضابطہ کو قرار دیں کہ "ہر شخص کو اس کا حق ملے"، تو اس سے خیر اور لہٰذا کردار کے نصب العینوں کے متعلق کیا مترشح ہوتا ہے۔

۲۱۲۔ اس سے عدالت کی حس کی ایک تہذیب مترشح ہوتی ہے، یعنی کسی کو اپنے لئے یا دوسرے کے لئے ایسی خیر کی کوشش نہ کرنی چاہیے جس سے دوسروں کی خیر میں رکاوٹ واقع ہوتی ہو، یا کسی شخص کو مختلف اشخاص کی خیر کو مختلف پیمانوں سے نہ ناپنا چاہیے۔

۲۱۳۔ افادیت نے اپنے اس ضابطے میں کہ "ہر شخص کو ایک شمار ہونا چاہیئے۔ اور کسی کو ایک سے زیادہ شمار نہ ہونا چاہیئے" اس تصور کو جو تسلیم کیا ہے، تو یہ اس کی سود مندی اور اس کی نامقبولیت دونوں کا باعث ہوا ہے۔

۲۱۴۔ لیکن یہ ضابطہ بھی کانٹ کے اس ضابطہ کے مقابلہ میں ادنیٰ ہے، کہ انسانیت سے ہمیشہ غایت کا برتاؤ کرو۔" کیونکہ اگر لذتی اصول کے مطابق اس کی صحیح ترجمانی کی جائے تو یہ مساوی برتاؤ کا صرف ایسی صورت میں حکم دیسکتا ہے، جب مساوات سے مجموعی طور پر زیادہ لذت حاصل ہو۔

۲۱۵۔ عدالت اور انسان پر انسان کے فریضہ کا یہ تصور وجدان ضمیر ہونے کی وجہ سے اولی بھی ہے، اور معاشری ترقی کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے جو معاہد کی صورت میں موجود ہے، غیر اولی بھی۔

۲۱۶۔ کیونکہ کل انسانیت تک فریضہ کے حلقہ کی توسیع اسی عقل کا کام ہے، جو عام خیر کے نہایت ہی ابتدائی تصور سے بھی مترشح ہوتی ہے، جس کے داخلی و مخفی عمل نے اس مخالفت کو مغلوب کیا ہے جو خود غرضی نے اس کے خلاف برپا کی تھی، اور اس سے کام لیا ہے۔

۲۱۷۔ عقل اس عمل کی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے، اور اس کا عمل

فرد کے باہر اور اس کے اندر ایک ہی اصول کی کارفرمائی کے صرف مختلف پہلو ہوتے ہیں۔

باب ۴

اخلاقی نصب العین کا نشوونما ـــ (مسلسل)

(ج) عام خیر کے تصور کا تعین

۲۱۸ ۔ ثانیاً اخلاقی ترقی محض ان اشخاص کے حلقے کی توسیع ہی نہیں ہے، جن کی عام اور مشترکہ خیر کی تلاش کی جاتی ہے، بلکہ تصور خیر کے مافیہ کا تدریجی تعین بھی ہے ۔

لذت اور خیر عام

۲۱۹ ۔ انسان میں عقل کی موجودگی کی وجہ سے ذات جزئی خواہشوں سے ممیز ہوتی ہے، اور ان کی تشفی کے ساتھ، یا ان کی تشفی کے بعد، کسی ایسی شئے کا تصور ہوتا ہے، جس سے مکمل اور پایدار آسودگی حاصل ہو ۔

۲۲۰ ۔ اور اس خیر کا تصور، جو بہ حیثیت مجموعی خیر ہوتی ہے، جس کی

نسبت سے کسی جزئی تشفی کی قدر و قیمت کا اندازہ کیا جاتا ہے، تمام اخلاقی فیصلوں میں داخل ہوتا ہے۔

۲۲۱۔ چونکہ تمام خواہشیں لذت کے لیے ہوتی ہیں، اس لیے یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ یہ تصور لذتوں کے بڑے سے بڑے مجموعے کا ہوتا ہے۔ لیکن اگر تمام خواہشیں لذت کے لیے ہوتی ہیں، تو اس سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مجموعہ لذت کی خواہش نہیں ہوتی، کیونکہ یہ لذت نہیں ہوتا، اور اس کا صرف تعقل ہو سکتا ہے، اس کا احساس یا تخیل نہیں کیا جا سکتا۔

۲۲۲۔ پس اگر ایک مجموعہ لذت کی درحقیقت خواہش ہوتی ہے، تو خود اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ انسان میں ایک خواہش ایسی ہوتی ہے، جو لذت کی خواہش سے بالکل مختلف ہوتی ہے یعنی مستقل ذات کی آسودگی کی خواہش۔

۲۲۳۔ لیکن کیا وہ خیر جس سے ذات کو تشفی حاصل ہوتی ہے، مجموعہ لذات ہو سکتی ہے۔ نہیں! کیونکہ اس خیر کا تصور جس طرح سے کیا جاتا اس کے لحاظ سے یہ نسبتہً مستقل ہوتی ہے۔

۲۲۴۔ اگر اس کے باوجود بہت سے اشخاص یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کا اس خیر کا تصور مجموعہ لذات کا تصور ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، ایسی چیزوں کی خواہش کو جن سے آسودگی حاصل ہوگی، غلطی سے خواہش لذت سمجھ لیا جاتا ہے، اور اسی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، کہ خیر کو بہ حیثیت مجموعی لذتوں کی ایک تعداد ہونا چاہیے۔

۲۲۵۔ اور جب اس غلط تعبیر کو رد بھی کر دیا جاتا ہے، اور دوسروں کی خیر کی بے غرضانہ خواہش کا دعویٰ کیا جاتا ہے، تو اس کو اُن کی لذت کی خواہش فرض کیا جاتا ہے۔

۲۲۶۔ لیکن اس قسم کا نظریہ ہم سے اس بات کا طالب ہے، کہ اخلاقی عمل اور فیصلے کے دو یکساں اصول فرض کریں یعنی معقول حب نفس، اور مرحمت، اور اس نتیجہ سے صرف اس صورت میں بچ سکتے ہیں کہ مرحمت کو حب نفس

میں تحویل کر دیں یا یہ ثابت کر دیں کہ حب نفس کی غرض مجموعۂ لذات نہیں ہے۔

۲۲۷۔ یہ امر کہ دوسری صورت ہی حقیقت ہے، اس وقت سمجھ میں آتی ہے، جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں، کہ مجموعۂ لذات سے لطف اندوز ہونا ممکن نہیں ہے، اور لذت کا ہر تدریجی التذاذ ہم کو مطلوبہ خیر سے قریب تر نہیں کرتا۔

۲۲۸۔ اور اگرچہ یہ صحیح ہے، کہ ایک شخص اپنی خیر یا مسرت کو (نہ مجموعۂ لذت کی حیثیت سے بلکہ) ایک مسلسل پر لطف زندگی خیال کرسکتا ہے، مگر اس کے باوجود لوگ درحقیقت جس چیز کے حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، وہ یہ نہیں ہوتی، بلکہ ایک طمانیت یا خوش حالی ہوتی ہے جو ان اشیا کے حصول پر مشتمل ہوتی ہے، جن کی انسان کو خواہش ہوتی ہے۔

۲۲۹۔ اس قسم کی معیاری اور مستقل شئے اور غالباً سب سے زیادہ مروج خاندان کی عافیت ہے۔ اور اس کی خواہش، لذت کی خواہش سے قطعی طور پر مختلف ہے۔

XXVIII

۲۳۰۔ حقیقی خیر کو ابتداءً خاندان کی خوشحالی کے مطابق قرار دیا گیا ہو یا نہیں، مگر اس کے اندر دو خصوصیتیں ضرور رہی ہونگی، اور وہ یہ کہ اس سے لوگوں کو دلچسپی ہوتی ہوگی، اور یہ اس ذات کی طرح جس کو اسے آسودہ کرنا ہوتا ہے مستقل ہوتی ہوگی۔

۲۳۱۔ اور خاندان کی خوشحالی جس کو انسان خود اپنی خوشحالی کے مطابق سمجھتا ہے، جو اس کی زندگی کے بعد بھی باقی رہتی ہے اس کے اندر یہ خصوصیات ہوتی ہیں۔

۲۳۲۔ پس حقیقی خیر معاشری خیر ہے، اور اپنی قدیم شکل میں یہ معاشری خیر ہی تھی، اسی کے تصور میں انسان اپنی اور دوسروں کی خیر میں امتیاز نہیں کرتا۔

۲۳۳۔ اور اگر اس کا تصور لذات کے تسلسل کے طور پر بھی کیا جائے، تو اس کی خواہش پھر بھی کسی متخیلہ لذت کی خواہش میں تحویل نہیں ہوسکتی (۲۲۲)

اور دوسری طرف حب نفس اور مرحمت جو اس مفروضے کے مطابق لذت کی جانب مائل رہینگے الگ الگ رہینگے، اور ایک دوسرے کے مطابق نہ ہینگے۔

۲۲۴ ۔ مگر درحقیقت وہ خیر جس کی انسان اپنے لیے جستجو کرتا ہے، لذتوں کا تسلسل نہیں ہے، بلکہ ایسے مقاصد پر مشتمل ہوتی ہے جو حاصل ہونے کے بعد معاشری خیر میں مستقل اضافوں کی صورت رکھتے ہیں، اور جو مستقل ذات کی آسودگی کا موجب ہوتے ہیں۔

۲۲۵ ۔ اور اس میں ظاہر ہے کہ دوسروں کی مستقل خیر داخل ہوتی ہے، اور وہ اس طرح سے کہ اگرچہ ایک شخص اپنی لذت یا دوسروں کی لذت کی جستجو کر سکتا ہے، مگر اس کا حقیقی خیر کا تصور لذت کا تصور نہیں ہوتا اور اس میں ذات اور دوسرے اشخاص کا کوئی امتیاز نہیں ہے۔

۲۲۶ ۔ جس مسرت کی وہ ان کے لیے جستجو کرتا ہے، وہ وہی ہوتی جس کو وہ اپنے لیے حاصل کرنا چاہتا ہے یعنی مقاصد کی دلچسپی کی تشفی۔

۲۲۷ ۔ اگر اس کے باوجود وہ یہ بھی فرض کرتا ہو، کہ وہ دوسروں کی لذتوں کے لیے کوشش کرتا ہے، تو یہ غلطی اگرچہ عملی اعتبار سے کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتی مگر بہرحال ہے غلطی ہی۔

۲۲۸ ۔ اور یہ بات سمجھ میں آجائے اگر ان دو سوالوں پر غور کیا جائے (۱) آیا وہ ان لذتوں کی قدر و قیمت کا اندازہ جن کی وہ دوسروں کے لیے جستجو کرتا ہے صرف ان کی کمیت سے کرتا ہے اور (۲) آیا جس چیز کی وہ اوروں کے لیے کوشش کرتا ہے، کوئی مستقل خیر نہیں ہے، جیسی کہ دوسروں کے تجربات لذت میں نہیں ملتی۔

۲۲۹ ۔ اس مستقل خیر کا حالات کے لحاظ سے بہت ہی مختلف صورتوں میں تصور کیا جا سکتا ہے، لیکن اپنی کسی صورت میں بھی یہ لذتوں پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ خیر کے ایسے تحقق پر مشتمل ہوتی ہے، جو ذات اور دوسروں کے لیے عام ہوتی ہے۔

فضیلت یا نیکی عام خیر کی حیثیت سے

۲۴۰ ۔ خاندان کی بقا سے دلچسپی کی ادنی ترین شکل اور معاشری خوشحالی سے دلچسپی کی بلند ترین شکل میں ایک مشترک بنیاد ہوتی ہے، اور آخر الذکر دلچسپی کا اول الذکر دلچسپی سے نشو و نما ہوتا ہے ۔

۲۴۱ ۔ کیونکہ اول الذکر دلچسپی میں ایسی خیر کا تصور داخل ہوتا ہے، جو اشخاص کی صلاحیتوں کے نشو و نما پر مشتمل ہوتی، اور یہ تصور غیر شعوری طور پر عمل کر کے رفتہ رفتہ زندگی کے معاہد و اشکال کو پیدا کرتا ہے، اور جس پر غور و فکر کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ صلاحیتیں درحقیقت کیا ہیں ۔

XXIX

۲۴۲ ۔ اس ترقی کے ابتدائی مدارج میں، ممکن ہے کہ معاشری خیر کا تصور مادی خوشحالی کے طور پر کیا گیا ہو، لیکن غور و فکر سے یہ ظاہر ہوگا کہ یہی اس کا کل مافیہ نہ تھا، اور اس میں دلچسپی درحقیقت ایسے اشخاص سے دلچسپی کے مرادف تھی جو ایسی ہی دلچسپی کی قابلیت رکھتے تھے، یعنی یہ دلچسپی فضیلت سے تھی ۔

۲۴۳ ۔ بعض اوقات اس قسم کا غور و فکر ہوا ہے، جس میں فضیلت سے شعوری دلچسپی پائی جاتی تھی، جیسا کہ قدیم ترین ادب میں اس امتیاز سے ظاہر ہوتا ہے جو خارجی ساز و سامان کے مالک ہونے اور خوبی یا محاسن روح کے صاحب ہونے میں کیا جاتا تھا ۔

۲۴۴ ۔ اس ابتدا سے اس یقین تک ترقی کہ حقیقی خیر نیک بنتا ہے، اس عمل کے لیے جو اوپر بیان ہوا ہے متمم اور تکمیل کنندہ کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ جو خیر درحقیقت عام ہے، وہ ارادہ نیک ہے ۔

۲۴۵ ۔ اور اگر تمام اشخاص کے لیے اشتراک خیر کا تصور اب بھی بہت کم اثر رکھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم خیر کو اچھی سیرت کے بہت کم مطابق سمجھتے ہیں اور اچھی چیزوں کے بہت زیادہ مطابق سمجھتے ہیں ۔

باب (۵)

اخلاقی نصب العین کا نشوونما (مسلسل)

(د) فضیلت کے یونانی اور جدید تصورات

۲۴۶۔ پس فضیلت کے معیار عمل کے بارے میں ترقی کے معنی بتدریج اس امر کے تسلیم کرنے کے ہیں کہ حقیقی غایت خارجی ساز و سامان پر مشتمل نہیں ہے اور نہ یہ ان فضائل پر مشتمل ہے، جو ان کا باعث ہوتی ہیں، بلکہ یہ ایسی فضیلتوں اور نیکیوں پر مشتمل ہے جو بجائے خود غایت ہوتی ہیں۔

۲۴۷۔ یعنی اس امر کا تسلیم کرنا کہ حقیقی غایت ارادہ نیک ہے، جس کا تصور اس طور پر کرنا چاہیے کہ اس کا تعین اخلاقی قانون ہی سے نہیں ہوتا بلکہ یہ انسانی ترقی کے لیے جو مساعی کی جاتی ہیں ان میں عامل ہوتی ہے۔

۲۴۸۔ فضیلت کا قدیم ترین تصور عام خیر کے لیے کشمکش کرنے میں جرات و شجاعت کے اظہار کی حیثیت سے کیا جاتا تھا۔ اس سے یہ یونانی تصور پیدا ہوا ہے کہ فضیلت کے اندر ہر ممتاز استعداد داخل ہے لیکن اس کی قدر و قیمت کا اندازہ

ہمیشہ خود انسان کی ذات کی دلچسپی کے تابع ہوتا ہے، نہ کہ اس کے جو کچھ اس کو پیش آتا ہے۔

۲۴۹ ۔ غور و فکر کی ایک خاص منزل پر فضائل اور خیر کے مختلف پہلوؤں میں وحدت کے تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اور یہ کوشش جیسا کہ سقراط اور اس کے متاخرین کی صورت میں واضح ہے (اور ہم اپنے بڑے اخلاقی مقولات کے لیے اسی کے مرہون منت ہیں) ایک بڑی علمی اہمیت رکھتی ہے

۲۵۰ ۔ اس قسم کے غور و فکر سے عقل کو جو معاشرتی ترقی میں عامل و کارگذار رہی تھی اپنی کامیابی کا احساس ہوتا ہے، اور اس طرح سے یہ اخلاقیاتی نظریہ ہی نہیں بلکہ فضیلت کا ایک بلند تر نظام بھی پیدا کرتی ہے۔

۲۵۱ ۔ کیونکہ ایک اور باشعور ہونے کی حیثیت سے تصور فضیلت ارادہ نیک اور پاکیزگی قلب کے مساوی ہے۔

۲۵۲ ۔ اور افلاطون وارسطو جب اس امر پر زور دیتے ہیں، کہ ہر قسم کی فضیلت کی شرط اور اس کی وحدت اس پر مشتمل ہے کہ ارادے کو انسانی خیر کی جانب شعوری طور پر مائل کیا جائے۔

۲۵۳ ۔ یعنی ان کے نزدیک خیر لذت نہیں بلکہ خود فضائل کا عمل ہے۔ اس اعتبار سے ان کی خیر کی تعریف قطعی ہے۔ اور اگر وہ اس تصور کے مافیہ کی نامکمل طور پر تعریف کر سکے تو اس نقص کا باعث زیادہ تر خود اخلاق کی نوعیت ہے۔

۲۵۴ ۔ خیر کی جس حد تک اس وقت ممکن تھا، مسلمہ فضائل کے عمل کے ذریعہ سے تعریف کی گئی۔

۲۵۵ ۔ اور فلاسفہ نے لوگوں کو یہ محسوس کرا دیا کہ یہ فضائل ایک ہی اصول کے مختلف اظہارات ہیں، اس کی مزید تعریف و توضیح کی، اور نیز اس کے مرتبہ کو بلند اور پاک کیا۔

۲۵۶ ۔ اس طور پر اخلاق کا اصول اور اس کے عام معنی دونوں کے دونوں ہم کو یونانی فلاسفہ سے میراث میں ملے ہیں۔

۲۵۷ ۔ صرف ہمارا تصور غایت زیادہ مکمل ہوگیا ہے، اور اس کی وجہ یہ

ہے کہ اب غایت کا مقابلتہً زیادہ تحقق ہو گیا ہے، اور اسی وجہ سے فضیلت کے معیار اگرچہ اصولاً بعینہ ایسے ہیں، مگر ان کے مطالبات زیادہ جامع ہو گئے ہیں۔ اگر ہم شجاعت اور عفت کے تصورات کا بغور مطالعہ کریں تو یہ بات واضح ہو جائیگی۔

۲۵۸۔ ارسطو کے وقت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب شجاعت کی نوعیت بدل گئی ہے۔ کیونکہ انسانی استعدادوں کو محض چند میں نہیں بلکہ سب میں تسلیم کر لینے کی بنا دیر۔

۲۵۹۔ شجاعت نہیں شہر کے سپاہی کے لیے اپنی مملکت کی خدمت میں عقیدت شعاری داخل نہ رہی، بلکہ دوسروں کی خدمت میں عقیدت شعاری داخل ہو گئی تھی کہ ان لوگوں کی خدمت میں بھی جن کو یونانی کمینے اور بیکار خیال کرتے

۲۶۰۔ لیکن بلند ترین معاشری معاملہ کے لیے غیر محدود برداشت کا اصول ابتک وہی ہے، اور محرک پہلے کے مقابلے میں نہ زیادہ پاک و خالص ہے اور نہ کم۔

۲۶۱۔ عفت اور نفس کشی کو ارسطو نے حیوانی اشتہا کی لذات تک محدود کیا تھا۔

۲۶۲۔ لیکن جس اصول پر ان لذتوں کو قابو میں رکھا گیا تھا، یا ترک کیا گیا تھا، وہ وہی تھا، جو ہماری نفس کشی کی وسیع تر فضیلت کا ہے، اگرچہ اس کا تصور کتنے ہی مرتاضی انداز میں کیا جائے۔

۲۶۳۔ عفت کا محرک ان لذتوں کے مقابلے میں وسیع تر اور بلند تر تھا، اور یہ بلند تر مقصد یونانی کے لیے اس کی مملکت تھی۔

۲۶۴۔ ہمارے لیے بھی بلند تر مقصد مملکت یا کوئی دوسری جماعت ہے۔ لیکن شجاعت کی طرح سے اس فضیلت کے مطالبات بھی بہت زیادہ مختلف اور جامع ہو گئے ہیں۔

۲۶۵۔ اسی بنا پر اگر ہم اس تصور کو کہ زیر بحث لذات کو ترک کر دینا چاہیے کیونکہ یہ بین طور پر انسانی نہیں ہیں، غلط قرار دیکر رد کر دیں۔

۲۶۶۔ تو ہم دیکھتے ہیں (۱) کہ ارسطو جن اصول کو درحقیقت معقول سمجھتا

تھا، ان سے ایسا معیار حاصل نہیں ہوتا، جو جنسی اخلاق کے جدید نصب العین کے مطابق ہو لیکن تصور ان اصول کا نہیں ہے، کیونکہ صرف یہی درست ہیں، بلکہ تصور زمانے کے معاشری حالات کا ہے۔

۲۶۷۔ جس طرح سے اب مزید اصلاح کا مدار معاشری حالات اور خصوصاً عورتوں کی حالت میں مزید اصلاح پر ہے۔

۲۶۸۔ مزید یہ کہ (۲) اعمال و افعال کا وہ حلقہ جو عفت سے ارسطو کے تصور کے مطابق نکلتا ہے، اس سے بہت زیادہ محدود ہے جتنا کہ افعال کا وہ حلقہ ہے، جن کے ذریعہ سے موجودہ زمانے کے تصور کے مطابق نفس کشی کو ظاہر کیا جاتا ہے۔

۲۶۹۔ کیونکہ نفس کشی کی بلند تر اشکال میں جن لذتوں کو ترک کیا جاتا ہے وہ اشتہائے حیوانی سے متعلق نہیں ہوتیں، بلکہ یہ بلند تر لذتیں ہوتی ہیں۔

۲۷۰۔ اس قسم کے ایثار کی دعوت تمام آدمیوں کو حق رائے دہی حاصل ہونے کی بنا پر دی جاتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر شخص پر تمام اشخاص کا حق ہے، اور ظاہر ہے کہ اس حق کو ارسطو نے تسلیم نہ کیا تھا۔

۲۷۱۔ اس طرح سے یہاں بھی ترقی معاشرتی خیر کے تصور کے زیادہ جامع ہو جانے کی وجہ سے ہوئی ہے۔ اور اگرچہ ارادہ نیک یونانی اور جدید نصب العینوں میں یکساں ہے، مگر اب یہ ایک جدید اور بزرگ تر نفس کشی کا طالب ہے۔

۲۷۲۔ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ یہ تغیر ترقی نہیں بلکہ تنزل ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے مضر نہیں بلکہ مفید لذات کی پہلے سے زیادہ مقدار ترک کرنی لازم آتی ہے۔

۲۷۳۔ لیکن یہ ترک اگرچہ بجائے خود مستحسن نہیں ہے، مگر جب اس کی حقیقت پر اور بہ حیثیت مجموعی کل معاشرے کی نسبت سے غور کیا جاتا ہے، تو اس سے فطرت انسانی کا مکمل تر تحقق مترشح ہوتا ہے۔

۲۷۴۔ کیونکہ جس تحقق کا یونانی نصب العین میں ذکر کیا گیا ہے، جو اس سے

XXXI

زیادہ مکمل معلوم ہوتا ہے، جس تک نفس کشی کرنے والے عیسائی کی مشکل سے رسائی ہو سکتی ہے، وہ صرف چند اشخاص کے لیے ممکن تھا، اور وہ دوسروں کو محروم کر کے ہی ایسا کر سکتے تھے۔

۲۷۵ - برخلاف اس کے جدید معیاری سیرت جس نہایت کے لیے کوشش کرتی ہے، وہ سب کے لیے ہوتی ہے۔ اور اس کے حاصل کرنے کی کوشش میں جو افعال ہوتے ہیں، وہ اسی لحاظ سے وسیع تر ہوتے ہیں، اور اس ترقی کے لیے پہلے سے زیادہ لذتوں کا ترک کرنا شرط معلوم ہوتا ہے۔

۲۷۶ - علاوہ برائیں اگرچہ انسان کی زیادہ ترقی یافتہ حالت سے بلاشبہ اس کے مطابق زیادہ لذت مترشح ہوتی ہے، لیکن یہ امر مشکوک ہے کہ اس کے معنی کم ترقی یافتہ حالت کے مقابلے میں مقدار لذت کے بڑھ جانے کے ہیں، اور کیا انسان کی تکمیل میں ممکنہ لذت کے ایک بڑے حصے کا ترک داخل نہ ہوگا۔

۲۷۷ - بہر حال یہ بات مشکل ہی سے کہی جا سکتی ہے، کہ ایثار کرنے والا چونکہ اپنی قوی ترین خواہش کے مطابق عمل کرتا ہے، اس لیے جتنی لذت وہ چھوڑتا ہے، اس سے زیادہ حاصل کر لیتا ہے، اور نہ یہ بات واضح ہے کہ اس کے ایثار سے انسانی لذتوں کے مجموعے میں اضافہ ہوتا ہے۔

۲۷۸ - پس جدید نصب العین کے تفوق کا دعویٰ بجا ہے مگر یہ دعویٰ لذتی وجوہ کی بنا پر نہیں، بلکہ ان وجوہ کی بنا پر ہونا چاہیے جن کا ذکر ف ۲۷۳ - ف ۲۷۵ میں ہوا ہے۔

۲۷۹ - خلاصہ اس بحث کا یہ ہے، کہ فضیلت کا افلاطونی اور ارسطاطالیسی تصور اس حد تک مختتم ہے، جس حد تک یہ خیر کی نیکی کے طور پر تعریف کرتا ہے۔ مگر مقررہ نصب العین کی حیثیت سے یہ اس اخلاقی ترقی کا پابند تھا، جو اس وقت تک ہو چکی تھی، اور اس وجہ سے ناکافی ہونا لازمی ہے۔

۲۸۰ - کیونکہ انسانی برادری کا تصور ایسے معاشری مطالبات کا باعث ہوتا ہے، جو اس وقت تسلیم نہیں کیے جاتے تھے۔

۲۸۱ - دوسری طرف وہ معاشری ترقی جس کی بنا پر یہ تصور عالم وجود میں آیا ہے، ایک حد تک اس یونانی تصور خیر کا نتیجہ تھی، کہ یہ در اصل عام ہے - کیونکہ نیکی کے علاوہ کوئی خیر درحقیقت عام نہیں ہوتی -

۲۸۲ - یہ فرض کرنا دھوکا ہے، کہ مختلف اشخاص کی خواہش لذت سے اگر انھیں ان کی حالت پر چھوڑ دیا جائے، تو زیادہ سے زیادہ عام لذت پیدا ہو جائیگی یا معاشری اتحاد عمل میں آجائے گا -

۲۸۳ - اس کے برعکس اس خیر کے پیدا کرنے اور دوسری خواہشوں اور دلچسپیوں کی تلافی کرنے اور مفید بنانے کے لیے عام خیر کی مختلف اشکال میں سے کسی نہ کسی شکل سے دلچسپی رکھنا ضروری ہے -

۲۸۴ - یونانی جس طرح سے خیر کی تعریف کرتے تھے، وہ اصولاً عام خیر تھی (اگرچہ وہ اس کا خیال نہ کرتے تھے) اور اس طرح سے ان کے کام نے انسانی برادری کے تصور کے لیے راستہ تیار کر دیا تھا -

۲۸۵ - کیونکہ اس سے وہ عقلی واسطہ مہیا ہو گیا، جس کے ذریعہ سے لوگ عیسائی جوش اور رومی فتح کے نتائج سے متاثر ہو کر، نیکی کا قطعی طور پر اس طرح سے تصور کر سکتے تھے، کہ اس کا تحقق عام معاشرے کے ارکان میں ہوتا ہے -

۲۸۶ - پس معیاری فضیلت کی یہ تعریف ہوئی کہ یہ انسان کی تکمیل کے لیے عقیدتمندانہ عمل ہے - خود اس کی تکمیل کی یہ تعریف ہو سکتی ہے، کہ یہ ایسی زندگی ہے جس میں تمام اشخاص اس قسم کا عمل کریں -

۲۸۷ - یہ اعتراض درست نہیں ہے کہ عقیدتمندانہ عمل جس سے ایسا عمل مترشح ہوتا ہے جس میں رکاوٹ ہوتی ہے، خیر اصلی کا عنصر نہیں بن سکتا - بلکہ اس کا تعلق اس خیر کے حاصل کرنے کی کوشش سے ہونا چاہیے -

۲۸۸ - کیونکہ اگرچہ انسان کی تکمیل کے معنی انسانی امکانات کے ایسے تحقق کے ہونگے جن کا ہم تخیل نہیں کر سکتے، اگرچہ بھی اسے اپنا اصول اسی عقیدتمندانہ ارادے میں پانا چاہیے، جس کا اظہار اس کے حاصل کرنے کی تمام کوششوں میں ہوتا ہے -

XXII

۲۸۹ - لیکن یہ اعتراض ہو سکتا ہے، (۱) کہ ہماری فضیلت کی تعریف حسن کاری اور حکمی فضیلت پر حاوی نہیں ہے، اور لہٰذا یہ ان کی قدر و قیمت کو بلا کسی تشریح کے چھوڑ دیتی ہے۔

۲۹۰ - (۲) یہ ہماری اس امر کا فیصلہ کرنے میں مدد نہیں کرتی کہ کیا کرنا چاہیے اور آیا ہم اس کو کر رہے ہیں یا نہیں۔ اس دوسرے اعتراض پر ہمیں اب بحث کرنی ہے۔

اخلاقی نصب العین کی عملی قدر و قیمت

۲۹۱ - اس سوال کا کہ "کیا ایک فعل کو کرنا چاہیے" کا تعلق یا تو (۱) اس کے اثرات و نتائج سے ہوتا ہے، (۲) یا اس کے محرک سے۔ آخر الذکر سوال وسیع تر ہے، کیونکہ اس میں اول الذکر سوال داخل ہے۔

۲۹۲ - ان دونوں سوالوں کا جواب ایک ہی اصول پر قائم ہونا چاہیے۔ افادیت کی رو سے لذت کا تعلق نتائج و محرکات دونوں کے لیے معیار ہونا چاہیے۔ لیکن فعل کی اچھائی یا نیکی کا مدار صرف نتائج پر ہوتا ہے۔

۲۹۳ - ہمارے نظریے کی رو سے فعل اس وقت تک پورے معنی میں اچھا

نہیں ہو سکتا جب تک محرک اچھا نہ ہو۔ لیکن ہم محرک سے علیحدہ بھی اس کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اور جب محرک ہم کو معلوم نہ ہو جیسا کہ عموماً دوسروں کے افعال میں ہوتا ہے) تو یہی کرنا چاہیے۔

۲۹۴۔ پس یہ نظریہ افادیت سے دو باتوں سے اختلاف کرتا ہے: (۱) جس نتیجہ یا اثر پر غور کرنا ہے وہ لذت میں نہیں بلکہ انسان کی تکمیل میں اضافہ ہے (۲) بجائے خود یہ نتیجہ فعل کو صحیح معنی میں نیک نہیں بناتا۔

۲۹۵۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم اپنے ناقص علم کی وجہ سے مجبور نہ ہوتے تو ہم تمام صورتوں میں یہ دیکھ سکتے کہ نتائج کی نوعیت درحقیقت محرک کی نوعیت کو صحیح طور پر ظاہر کرتی ہے۔

۲۹۶۔ لیکن چونکہ عملی اغراض کی بنا پر محرک کی تحقیق و تفتیش خود ہمارے افعال تک محدود ہے، خواہ وہ افعال ماضی سے متعلق ہوں یا مستقبل سے اس لیے سوال یہ ہے کہ کیا اس قسم کی تحقیق سے جو کچھ ہم کو کرنا چاہیے اس کے متعلق صحیح تر علم حاصل ہو سکتا ہے، یا ہم اس کی جانب بہتر طریق پر مائل ہو سکتے ہیں؟

۲۹۷۔ اس قسم کی عادت حق شناسی یا ضمیر شناسی ہے، اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ عقید تمندانہ ایثار وانہماک سے اس کا مترشح ہونا ضروری نہیں ہے، اور یہ کہ ایک معنی میں ایک آدمی ضرورت سے زیادہ حق شناس ہو سکتا ہے۔

۲۹۸۔ پھر بھی اس بات کی صحت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اپنے افعال کا نیکی کے ایک نصب العین سے مقابلہ کرنا، معاشری وانفرادی دونوں قسم کی اخلاقی ترقی کا سرچشمہ ہے۔

۲۹۹۔ کیونکہ اس محاسبۂ نفس میں جو محرکات کے لیے کیا جاتا ہے، اور مصلح کے واقعی اور معاشری نصب العین کا مقابلہ کرنے میں ایک حقیقی عینیت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ مصلح کا معاشری نصب العین ساتھ ہی اس امر کا تصور بھی ہوتا ہے کہ وہ اس کو ترقی دے رہا ہے۔

۳۰۰۔ لیکن یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس صورت میں نتیجہ ایک نئی قسم کا عمل ہوتا ہے، اگرچہ ضمیر شناس آدمی کے افعال غالباً خارجی طور پر معمولی یا بلند

قانون شہری کے افعال سے مختلف نہیں ہوتے۔

۱.۳ ۔ لیکن آخرالذکر دعویٰ کلیتہً صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ رسمی اخلاق چونکہ تصوری شعور کے سابقہ عمل کا نتیجہ ہے، اس لیے اس کے بلند ترین معنی صرف ایسی روح کی سمجھ میں آ سکتے ہیں، جو اس روح کے مشابہ ہو جس نے اس کو پیدا کیا تھا۔

۳.۲ ۔ اور قطع نظر اس کے اس قسم کی روح داخلی قدر و قیمت بھی رکھتی ہے جو (برخلاف معاشری اصلاح کے جوش کے) اس وقت بھی باقی رہے گی جب انسانی غایت کا اتنا کامل تحقق ہو جائے جتنا کہ محدود وجودوں کے لیے ممکن ہے۔

۳.۳ ۔ اور موجودہ حالات کے تحت معاشری مصلح اور ولی کے مابین فرق ارادے یا اصول کا نہیں ہے، بلکہ حالات و مواہب کا ہے۔

۳.۴ ۔ لیکن اگر ضمیر شناسی داخلی قدر و قیمت رکھتی ہے، تو کیا ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں، کہ کسی شخص کی اپنے محرکات کی نسبت یہ تحقیق (ن ۲۹۶) اس کو اس امر کے متعلق صحیح تر علم عطا کر سکتی ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہیے اور آیا اس کی بدولت اس کے انجام دینے کا بہتر میلان بھی پیدا ہو سکتا ہے۔

۳.۵ ۔ یہ بات واضح ہے، کہ اس قسم کی تحقیق میں محض دیانت واری اثرات و نتائج کے متعلق صحیح حکم کے حصول کو یقینی نہیں بناتی۔ اور اگر اثرات و نتائج خراب ہوں، تو وہ حالت ذہنی یا محرک جس سے فعل واقع ہوا ہے، معیاری طور پر اچھا نہیں ہو سکتا۔

۳.۶ ۔ لیکن ضمیر کا کام یہ نہیں ہے کہ کسی فعل کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ کیا کرے (کیونکہ صحیح معنی میں یہ چیز تو ہمارے لیے ناممکن ہے) بلکہ اس کا کام یہ ہے اخلاقی آرزو کو باقی رکھے، اور یہ ایسا نتائج کردار کی تفصیلی تحقیق کے بغیر بھی کر سکتا ہے۔

۳.۷ ۔ اس طرح سے اگرچہ خود ضمیر شناسی ہمیں یہ نہیں بتا سکتی، کہ ہم کو کیا کرنا چاہیے، مگر یہ نیکی ہدایت کے تلاش کرنے کا خیال پیدا کرتی ہے، اور اس کے حاصل ہونے کے بعد اس پر عمل کرنے کا حکم دیتی ہے۔

۳.۸ ۔ کیونکہ ضمیر شناس ذہن میں نصب العین محض تعریف کی صورت

نہیں رکھتا، بلکہ یہ سرگرم عمل تصور ہوتا ہے، جو خود کو مسلسل نئے حالات پر عائد کرتا رہتا ہے۔

۳۰۹۔ اور اس طور پر یہ موجودہ اخلاقی رواج کا خالق اور اپنی مختلف اشکال میں برآئندہ ترقی کی شرط ہوتا ہے۔

اخلاقی نصب العین کے نظریہ کی عملی قدر و قیمت

۲۱۰ ۔ چونکہ سیرت میں اخلاقی نصب العین کی موجودگی ہمیشہ پریشانی کا سد باب نہیں کر سکتی، اس لیے ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ کیا فلسفہ یعنی اخلاقی نصب العین کا نظریہ ایسی صورتوں میں کوئی خدمت انجام دے سکتا ہے ۔

۲۱۱ ۔ یہ خدمت انجام دے سکتا ہے، اگرچہ یہ خدمت زیادہ تر سلبی قسم کی ہوتی ہے ۔ پریشانی یا تو ایسے اصول یا رواجات کے تصادم سے ہوتی ہے جن کی نسبت یہ یقین ہوتا ہے، کہ یہ مطلق اقتدار رکھتے ہیں، اس صورت میں یہ ہمیں اس پریشانی سے نجات دلاتا ہے، یا پھر یہ ایسے ناکافی اخلاقی نظریات کے خلاف ردعمل کرتا ہے، جن سے فطرت ادنی کو بغاوت کا بہانہ مل سکے ۔

۲۱۲ ۔ کیونکہ ناکافی نظریات اور کسی زمانے کے نظریئے کی لازمی جزوی نوعیت سے جو خطرات پیدا ہوتے ہیں، ان کا مقابلہ خود فلسفہ کے مزید مطالعہ سے کیا جا سکتا ہے ۔

۲۱۳ ۔ فلسفے کا درحقیقت یہ کام نہیں ہے کہ (۱) معمولی فرائض کے

متعلق ہدایات دے، جو اخلاق کا بہت بڑا جزو ہیں،

۳۱۴ ۔ یا پریشانی و تذبذب کو دور کرے ۔ (۲) عمل کے صحیح حالات یا نتائج کے متعلق یا (۳) جو درحقیقت کسی چھپے ہوئے خود غرضانہ محرک کی بنا پر ہوتے ہیں"۔

۳۱۵ ۔ لیکن جہاں یہ جینی ڈینس کے واقعہ کی طرح سے پریشانی و تذبذب ضمیر اور حقیقی معنی میں شریفانہ تسویق کے تصادم کی وجہ سے ہوتا ہے ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا ہمارے نظریۂ خیر سے کوئی مدد مل سکتی ہے ۔

۳۱۶ ۔ اگر مخالف مطالبات کو مجرد طور پر بیان کیا جائے تو اس سے کوئی مدد حاصل نہیں ہو سکتی ۔ لیکن کسی خاص صورت میں فلسفی اس سوال پر زور دیسکتا ہے کہ آیا تسویق نیک کسی بلند تر تکلیف دہ خیر سے ہچکچانے کا تو پتہ نہیں دیتی ۔

۳۱۷ ۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسی صورت میں اور آدمیوں کی طرح سے فلسفی کی رائے بھی نصب العین کے نسبتہً زیادہ وجدانی اطلاق کی جانب مائل ہوگی ۔ اور فلسفہ کا فائدہ ہی یہ ہے کہ ایسے مواقع کے لیے تیار کرے اور وہ اس طرح سے کہ ان تخیلی اشکال کی توجیہ کے ذریعہ جن میں تصورات خود کو ظاہر کرتے ہیں، اور خاص موقع پر یہ تصورات ہی ہم کو فیصلہ کن طور پر متاثر کرتے ہیں، نصب العین کو قائم رکھے ۔

۳۱۸ ۔ کیونکہ نظری طور پر اس قسم کی اشکال کا روحانی حقائق کے لیے ناکافی ہونا لازمی ہے، اور اس لیے یہ بات آسانی کے ساتھ فرض کی جاسکتی ہے کہ یہ کسی روحی حقیقت کی نمائندگی نہیں کرتیں ۔

۳۱۹ ۔ اور اس ارتیابیت محض کے خلاف، جہاں یہ مذہبی تخیل کی ان تخلیقات پر حملہ آور ہوتی ہے، جو اخلاقی نقطۂ نظر سے درست ہیں، فلسفہ کو ایسا نظری کام انجام دینا ہوتا ہے، جس سے عملی نتیجہ حاصل ہوتا ہے ۔

۳۲۰ ۔ اور وہ اس طرح سے کہ ضرورت کے وقت یہ اس شک کا سدباب کرتا ہے کہ کہیں ضمیر کا مطالبہ جو تخیلی صورت میں آتا ہے، دھوکا تو نہیں ہے ۔

۳۲۱ ۔ اب صرف وہ صورتیں باقی رہ گئی ہیں، جن میں ضمیر درحقیقت پریشان ہوتا ہے، اور جن میں مساوی اقتدار رکھنے والی قوتیں بظاہر ایک دوسرے کے مخالف معلوم ہوتی ہیں اور ضمیر خود ڈانواڈول ہوتا ہے۔

۳۲۲ ۔ ان کے لیے فلسفہ ذہن کو اس پر یہ ظاہر کر کے تیار کر سکتا ہے کہ ضمیر کے "مخالف حکم اگرچہ دونوں غیر مشروط خیر کے تصور کا نتیجہ ہوتے ہیں، مگر دونوں کا غیر مشروط طور پر صحیح ہونا ضروری نہیں ہے۔

XXXV

۳۲۳ ۔ ان کا دعویٰ ہوتا ہے کہ ذمہ داری کا مافیہ کسی ایسے اقتدار کے خیال سے ملا ہوا ہوتا ہے، جو اس کو عائد کرتا ہے، حالانکہ فریضہ کو کوئی ایسا اقتدار عائد نہیں کر سکتا جو درحقیقت خارجی ہو۔

۳۲۴ ۔ پس اگرچہ ایک مجموعۂ حالات میں ایک فریضہ سے زیادہ نہیں ہو سکتا مگر ایسے دو مختلف اقتداروں کے مخالف مطالبات ہو سکتے ہیں، جن کو مطلق خیال کیا جاتا ہو۔

۳۲۵ ۔ ایسی صورتوں میں فلسفہ کا کام یقیناً یہ نہیں ہے کہ ان اقتداروں کے نسبت لوگوں کے احترام کو یہ بتا کر زائل کر دے کہ یہ خارجی ہیں۔

۳۲۶ ۔ بلکہ فلسفہ کا کام یہ ہے، کہ اس امر کو ظاہر کرے ان کے احکام کی خیر مطلق کے تصور کے مطابق ترجمانی ہوتی ہے، اور اسی کے تصور سے یہ محدود ہوتے ہیں، کیونکہ یہ اس کے جزئی اظہار ہیں۔

۳۲۷ ۔ یہ عملی خدمت اس طور پر سب سے اچھی طرح سے انجام پا سکتی ہے، کہ فلسفہ خود کو اپنے نظری اور صحیح کام یعنی غایت یا نصب العین کے سمجھنے اور یہ دریافت کرنے تک محدود رکھے کہ اس کا خارجی اقتداروں اور ضمیر سے کیا تعلق ہے۔

۳۲۸ ۔ مگر اس قسم کے علم کے عملی طور پر مفید ہونے کے لیے پہلے سے مستحکم عادتی اخلاق کا ہونا ضروری ہے۔

باب (۳)

لذّتی فلسفۂ اخلاق کی عملی قدر و قیمت

۳۲۹ - جدید یورپ میں جو اخلاقی نظریہ سب سے زیادہ تمام طور پر مفید ثابت ہوا ہے، وہ افادیت ہے۔

۳۳۰ - اس پر جو یہ اعتراض کیے جاتے ہیں، کہ یہ مصلحت سے رجوع کرتا ہے درست نہیں ہیں، اور اگرچہ خود غرضانہ یا سطحی محرک کی وجہ سے بھی مصلحت سے رجوع کیا جا سکتا ہے، مگر یہ ان صورتوں کے متعلق بھی صحیح ہے، جن میں اصولاً مصلحت سے رجوع کیا جاتا ہے۔

۳۳۱ - افادیت کے مفید اثر کا باعث یہ ہے، کہ اس نے نیکی کرنے کی خواہش کے حلقے کو وسیع تر اور زیادہ غیر جانبدار بنایا ہے، اور یہ نہیں کہ اس نے خواہش کو تحریک تقویت پہنچائی ہے۔

۳۳۲ - اور نہ اس کے مفید اثر کا باعث اس کی خیر کی تعریف ہے، جس کو یہ لذت قرار دیتی ہے، کیونکہ عام معاملات میں جہاں یہ ترقی کا موجب ہوئی ہے، اہم سوال خیرِ اصلی کی ماہیت نہیں رہا ہے، بلکہ ان اشخاص کی تعداد رہا ہے، جن کی بھلائی کے لیے کوشش کی جاتی ہے۔

۲۳۳ - لیکن اس کے ساتھ یہ سوال بھی کیا جا سکتا ہے، کہ آیا اگر خیر کی اس تعریف کو اس کے منطقی نتائج تک پہنچایا جائے تو کیا یہ افادیت کی عملی قدر و قیمت کو ضائع نہ کر دے گی، اور مضرت کا موجب نہ ہو گی۔

۲۳۴ - غالباً اکثر افادیہ اگرچہ وہ پکّے لذتی ہی کیوں نہ ہوں، یہ دعویٰ نہ کریں گے کہ نجی کردار معمولاً نتائج کا لذت کی صورت میں اندازہ کر کے عمل میں آتا ہے یا آنا چاہیئے۔

۲۳۵ - لیکن اس قسم کا حساب و اندازہ بہت عام ہوتا جا رہا ہے، اور زندگی میں رہبری و رہنمائی حاصل کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔

۲۳۶ - ہم اس خیال کو تو ترک کیے دیتے ہیں کہ اس طرح سے لذتیت براہ راست بد اخلاقی کا موجب ہوتی ہے، اور یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا اس اخلاقی ترقی کی راہ میں فکری رکاوٹیں تو پیدا نہیں ہو جاتیں۔

۲۳۷ - (نظری اغلاط سے قطع نظر) اس کے رواج کا باعث یہ ہے کہ خیر کی یہ تعریف کہ یہ انسانی تکمیل پر مشتمل ہے، غیر واضح ہے، اور یہ تعریف کہ یہ لذت ہے بظاہر بالکل صاف ہے۔

۲۳۸ - مگر حقیقت یہ ہے کہ معمولی صورتوں میں جہاں کسی نظریے کی ضرورت نہیں ہوتی دونوں نظریوں میں کوئی سا نظریہ بھی کام دیجاتا ہے، لیکن باقی چند صورتوں میں لذتیت در اصل کوئی کام نہیں دیتی۔ XXXVI

۲۳۹ - مثلاً اگر ایک شخص مجموعی لذت میں اضافہ کرنے کے خیال سے میلان یا معاشری توقع کے خلاف عمل کرتا ہے، تو وہ خود کو اس نتیجہ کا کس طرح سے یقین دلا سکتا ہے۔

۲۴۰ - ہر وہ شخص جو اس قسم کا سوال کرتا ہے، اس کو ایک ابتدائی دشواری کا سامنا کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ عمل قوی ترین خواہش کے مطابق ہوتا ہے، اور یہی لازمی طور پر بڑی سے بڑی لذت معلوم ہوتی ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ مجموعۂ لذات جس سے کسی وقت لطف اندوز ہوا جا سکتا ہے، سب سے بڑا ہونا چاہیئے جو اس خاص وقت عمل کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔

۳۴۱ - لیکن اگر ایسا ہو تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص کو اس طرح سے عمل کرنا چاہیئے تھا، جو اس نے نہیں کیا - اور جہاں ہم یہ کہہ بھی سکتے ہیں کہ مختلف طریق عمل سے (اگر یہ ممکن ہوتا) اس کو زیادہ لذت حاصل ہوتی -

۳۴۲ - تو اس قسم کے فیصلے کی تعمیم نہیں کی جا سکتی - اور اس قسم کی اگر پیشین گوئی کی جائے، تو مختلف افراد کی سیرت اور حالات کی بنا پر اس میں بے شمار استثنا ہونگے -

۳۴۳ - پھر اگر یہ دعویٰ کیا جائے، کہ ایک طریق عمل کو اگر عام طور پر اختیار کیا جائے، تو اس سے لذت میں کمی واقع ہوگی، تو اس کا اس سوال پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کہ جس طرح سے اس کو یہاں اور اس وقت انجام دیا جاتا ہے، اس سے فاعل کی لذت میں کمی واقع ہوگی -

۳۴۴ - اور اگر اس سے انسانی لذت کے مجموعے کا خیال رکھنے کے لیے کہا جاتا ہے، تو مفروضہ صورت میں یہ فیصلہ کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے، کہ آیا اس میں فعل سے اضافہ ہوگا یا کمی واقع ہوگی -

۳۴۵ - اور نہ مصلح کو اس امر کی امید ہو سکتی ہے، کہ اس کی کاوشوں اور قربانیوں سے مستقبل میں جو مجموعہ لذت حاصل ہوگا، وہ اس سے بڑا ہوگا - جو لازمی طور پر اب حاصل ہوتا ہے - کیونکہ اگرچہ وہ یہ امید کر سکتا ہے کہ اس قسم کا اضافہ ہو سکتا ہے، لیکن منطقی طور پر وہ یہ فرض نہیں کر سکتا کہ اس بارے اس کو بھی کوئی دخل ہے -

۳۴۶ - اور اگر اس فکری نتیجہ کا محض شبہ بھی ہو جائے، تو اس سے ارادۂ نیک یا فریضہ کے شغف میں کمزوری کا واقع ہو جانا لازمی ہے -

۳۴۷ - کیونکہ جب لذت کی خواہش اور الم سے گریز کے علاوہ اور کسی بناء پر کچھ کیا ہی نہ جا سکتا ہو، تو فریضے کے محاورات کی کیونکر توجیہ ہو سکتی ہے -

۳۴۸ - فریضہ کی بالآخر یہ تشریح کرنی ہوگی، کہ یہ ایسا فعل ہے جو دوسروں کو اچھا معلوم ہوتا ہے، اور جن کی لذت سے ایسے نتائج پیدا ہو سکتے ہیں، جو فاعل کے لیے موجب لذت ہوں - اور ضمیر کو اتلاف اور توارث کا نتیجہ قرار دینا پڑے گا -

۳۴۹ - اس نظریے سے ہم ان الجھنوں میں سے بعض سے بچ سکتے ہیں جن کا اوپر تذکرہ ہوا ہے۔

۳۵۰ - لیکن (جیسا کہ ایک مثال سے ظاہر ہو جائے گا) فرد کی اخلاقی اُپج کی توجیہ کرنے اور اس کے کمزور بنانے کا خطرہ اب بھی باقی ہے۔

۳۵۱ - اور اگر لذتی معیار کو ایسے اشخاص عام طور پر استعمال کرنے لگیں جو افادیت کے قائدین کی طرح سے معاشری اصلاح کی بڑی تجاویز کے سلسلے میں اپنے نظریے کی بلند تر ترجمانی نہ کرتے ہوں، تو یہ خطرہ حقیقی بن سکتا ہے۔

باب ۴

افادیت اور نظریۂ خیر بہ حیثیت تکمیلِ انسانی کی عملی قدر و قیمت کا مقابلہ

۳۵۲ ۔ نظریۂ خیر بہ حیثیت تکمیل انسانی اخلاقی ابیج کی توجیہ کرتا ہے، لیکن کیا اس سے اس جہت کے متعلق کوئی ہدایت حاصل ہوتی ہے کہ ہمیں کونسا راستہ اختیار کرنا چاہیے ۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ ضمیر شناسی کو تقویت پہنچانے کے علاوہ اس امر کا فیصلہ کرنے میں مدد دے سکتا ہے، کہ آیا نیا طریق عمل انسانی غایت کے لیے مفید ہوگا (ف ۳۳۹)

۳۵۳ ۔ اگرچہ ہم اس امر کا کوئی قطعی اور تفصیلی تصور قائم نہیں کر سکتے کہ تکمیل انسانی کیا ہوگی، لیکن انسانی ترقی کی اس منزل پر ایسی حالت کا تصور کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے، جو موجودہ حالت کے مقابلے میں تکمیل سے قریب تر ہو ۔

۳۵۴ ۔ پس اگرچہ تکمیل انسانی کے تصور کی بناء پر ہم کسی رواج یا عمل کے نتائج کا اندازہ نہیں کر سکتے ، لیکن یہ ان نتائج کے لیے ان کے شخصی فضیلت کا

باعث ہونے کے لحاظ سے، ایک پیمانۂ قدر مہیا کرتا ہے۔

۳۵۵ ۔ اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے، کہ تقریباً تمام صورتوں میں ایک افادی اس معیار کو قبول کر سکتا ہے (اگرچہ اس کے نزدیک یہ معیار آخری نہیں ہوتا) اور باقی چند صورتوں میں یہ بیکار ہے۔

۳۵۶ ۔ اگر افادی نظریہ کو محرکات کے لذتی نظریے سے الگ کر لیا جائے اور یہ صرف اس امر کا دعویٰ کرے کہ خیر اصلی اور معیار تمام انسانوں یا تمام ذی حس وجودوں کی لذت کا بڑے سے بڑا مجموعہ ہے، تو یہ حیثیت مجموعی اعتراض کے پہلے جزو کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں اس قسم کے نظریے کی تائید ہی کیا کہا جا سکتا ہے۔

خیر بڑی سے بڑی لذت ہونے کی حیثیت سے

۳۵۷ ۔ اگر اس تصور کو ترک کر دیا جائے، کہ ممکنہ محرک صرف لذت ہے، اور یہ کہا جائے کہ جو افعال سب سے زیادہ قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں، ان میں محرک لذت نہیں ہوتا، تو پھر لذت کو خیر اصلی اور معیار کیوں قرار دیا جاتا ہے۔

۳۵۸ ۔ غالباً زیادہ تر اس وجہ سے کہ یہ معیار متعین اور قابل فہم فرض کیا جاتا ہے، کیونکہ ہر شخص جانتا ہے، کہ لذت کیا ہوتی ہے، اور ایک معنی میں لذت کے بڑے مجموعے کا چھوٹے مجموعے سے اور انسانی یا ذی حس وجودوں کی لذت کے بڑے مجموعہ کا چھوٹے مجموعے سے مقابلہ کر سکتا ہے۔

۳۵۹ ۔ لیکن نظریے کی رو سے سب سے بڑی خیر لذتوں کا بڑے سے بڑا ممکن مجموعہ ہے۔ صحیح معنی میں دیکھا جائے تو یہ فقرہ بے معنی ہے، اور اس کو محرکات اور اعمال کی پسندیدگی و ناپسندیدگی کے معیار کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

۳۶۰ ۔ تو کیا ہم یہ فرض کریں کہ از روئے نظریہ برترین خیر عام پر لطف زندگی ہے؟

۳۶۱ - اس قسم کا تصور اگرچہ غلط تو نہیں مگر ہمارے تصور سے بھی کم متعین ہوگا - جو برترین خیر کی خوشگواری کی ایک اور غیر ممیز کیفیت سے تعریف نہیں کرتا -

۳۶۲ - علاوہ برایں اگرچہ اس معیار سے جو کچھ عملی رہبری حاصل ہوتی ہے، اس کا مدار اس مفروضے پر ہے کہ رسمی اخلاق پر عمل کیا جائے گا، مگر اس اخلاق کا مدار ایسی کوششوں کے وجود پر ہے، جو رسمی نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ معیار نے لوگوں کی ان کی طرف رہبری کس طرح سے کی ہوگی -

۳۶۳ - اس کے برعکس خیر کے اس تصور سے کہ یہ انسانی تکمیل ہے، اس رسمی اخلاق کی ترجمانی میں مدد ملتی ہے، اور لہٰذا اس سمت کے دیکھنے میں جس میں ہمیں بعض اوقات اس سے آگے بڑھنا چاہیے -

مسٹر سجوک کا خیر اصلی کا نظریہ

۳۶۴ - ہمارے نظریے کے بموجب تکمیل انسانی خیر اصلی کے مطابق ہے اور یہ اگرچہ محض لذت کی حالت نہیں، مگر پسندیدہ شعور کی حالت ہے، اور جس غایت کی خواہش ہوتی ہے، اس کے حصول میں لذت کی توقع تو ہوتی ہے، اگرچہ خود یہ لذت خواہش کی غایت نہیں ہوتی -

۳۶۵ - مسٹر سجوک کے نظریے کے بموجب پسندیدہ شعور اور لذت ایک ہی شے ہے - اور ان کی عمومی لذتیت (جو قدیم تر افادیت سے مختلف ہے) اس استدلال پر مبنی معلوم ہوتی ہے کہ عقل خیر اصلی کو پسندیدہ شعور یا لذت قرار دیتی ہے، اور اس کے بعد لذت عام -

۳۶۶ - لیکن جب پسندیدہ یا جس کی خواہش ہونی چاہیے اور خواہش کردہ میں امتیاز کیا جاتا ہے، تو پسندیدہ یا جس کی خواہش ہونی چاہیے اس کے مساوی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی خواہش قرین عقل ہوتی ہے - اور اگر ایسا ہے - تو نظریہ یہ ہوگا کہ عقل خیر اصلی کو اس قسم کا شعور قرار دیتی ہے، جس کے حاصل

کرنے کی کوشش قرین عقل ہوتی ہے۔

۳۶۷ - اور یہ دوری بیان صحیح ہے، جس حد تک اس سے اس واقعہ کا اظہار ہوتا ہے، کہ چونکہ عقل سے غایت کا تصور حاصل ہوتا ہے، تو غایت بہر حال ایسی تو ہونی چاہیے، جس سے عقل کی تشفی ہو جائے گی۔

۳۶۸ - جہاں غایت کی تعریف تمام ذی حس وجودوں کی لذت سے کی جاتی ہے، وہاں تکرار سے بچ جاتے ہیں، لیکن اس حالت میں یہ فرض کرنے کے لیے کونسی بنیاد ہے کہ اس غایت سے عقل کو تشفی حاصل ہو جائے گی۔

۳۶۹ - لذت کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ یہ ایسا شعور ہے جس کی خواہش ہونی چاہیے لیکن جس غایت کو ایک ذی عقل اپنے لیے حاصل کرنا چاہتا ہے، اگر یہ ایسا شعور ہے جس کی خواہش ہونی چاہیے (خواہش شدہ نہیں) تو یہ لذت نہیں ہو سکتی۔

۳۷۰ - اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، کہ ایک ذی عقل روح ایک غایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے وقت لازمی طور پر خود اپنے تحقق کی کوشش کرتی ہے، اور اس میں یہ بھی داخل ہے کہ یہ دوسروں کے لیے بھی اسی قسم کے تحقق کی کوشش کرے۔

۳۷۱ - پس تکمیل انسانی یا خیر اصلی ایک پسندیدہ شعوری حالت ہوگی، جو خوشگوار تو ہوگی مگر جس کی لذت کی حیثیت سے حاصل کرنے کی کوشش نہ کی جائے گی۔

۳۷۲ - اب ہم نظریوں کے مقابلے کی طرف لوٹتے ہیں، اور یہ دریافت کرتے ہیں کہ ان غیر معمولی صورتوں میں جن میں فلسفہ سے مدد لینے کی کوشش کی جاتی ہے، رہبری کا سرچشمہ کونسا نظریہ ہو سکتا ہے؟

۳۷۳ - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان صورتوں میں عمومی لذتیت سے کوئی جواب نہ ملے گا، اور یہ رواج اسے تکلیف دہ انحراف کے مسئلہ کو میلان پر چھوڑ دیتی ہے۔

۳۷۴ - کیونکہ مفروضے کی رو سے وہ لذتی معیار جس کا رواجی اخلاق کو نمایندہ فرض کیا جاتا ہے کام نہیں دیتا۔ اب سوال یہ ہے کہ لذت عام پر فعل کے اثرات کا نظری طور پر کیونکر اندازہ کیا جائے۔

۳۷۵ - ایسی صورتوں میں حقیقت یہ ہے کہ ہمیشہ کسی ایسے نصب العین

سے مدد لی جاتی ہے، جیسے تکمیل انسانی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس سے کوئی رہبری حاصل ہو سکتی ہے۔

۳۷۶ - کم از کم یہ تو کہہ سکتا ہے کہ رواج سے تکلیف وہ انحراف کی بنا پر لذت کا جو نقصان ہوتا ہے، وہ اخلاقی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا، برخلاف اس کے، افراد کی یہ سعی، یہ ہی نہیں کہ مزید خیر کا موجب ہوتی ہے، بلکہ خود تحقق خیر ہے۔

۳۷۷ - اور بعید ہی خیر جو ایثار کی طالب ہوتی ہے۔ انسان کا بہتر بنانا ہے، اور یہ اصولاً اس خیر کے مطابق ہے، جو ایثار میں داخل ہوتی ہے۔

۳۷۸ - عمومی لذتیت میں قیاس ایثار کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ اس میں آیندہ کی غیر یقینی لذت کے لیے موجودہ یقینی لذت کو ہمیشہ قربان کرنا پڑتا ہے۔

۳۷۹ - دوسرے نظریے کی رو سے قیاس ایثار کی تائید میں ہے۔ کسی خاص صورت کے لیے اگرچہ معیار بجائے خود فیصلہ کن نہیں ہے، مگر یہ زیادہ متعین و قطعی ضرور ہے اور اس کا استعمال سہل ہے۔

۳۸۰ - کیونکہ یہ کہنا مقابلۃً زیادہ دشوار ہے کہ آیا کسی خاص طریق عمل سے عام لذت میں اضافہ ہوگا (کیونکہ اور تمام دوسرے اثرات اس کے وسیلہ ہی کی حیثیت سے پسندیدہ ہیں) بہ نسبت یہ کہنے کے آیا اس سے انسانی فضیلت میں اضافہ ہوگا یا نہیں۔

۳۸۱ - اور اس کا تصور عام خیر کی حیثیت سے کیا جائے گا۔ اب یہ کہ فرد کس صورت میں اس کے اندر زیادہ سے زیادہ اضافہ کر سکتا ہے، اس کا مدار معاملات اور اس کے خاص میلان طبع پر ہے۔

۳۸۲ - پس ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ ان چند صورتوں میں جہاں فلسفہ سے رہبری و رہنمائی کے لیے طالب امداد ہونے کی ضرورت یا جہلت ہوتی ہے، یہ نظریہ کہ خیر بذات خود غایت ہے، عمومی لذتیت کے مقابلے میں زیادہ مفید اور کم خطرناک ہوتا ہے۔

مقدمۂ اخلاقیات

مقدمہ

۱۔ اگر کوئی مصنف عام اعتماد حاصل کرنا چاہتا ہو، اور اس کے لیے وہ آغاز بحث اس طرح سے کرے، کہ یہ دریافت کرے، کہ آیا درحقیقت کوئی ایسا موضوع بھی ہے، جس پر وہ بحث کرنے کی نیت رکھتا ہے، تو اس کی نسبت یہ بات مشکل سے کہی جا سکتی ہے، کہ وہ راہ راست پر ہے، اور آیا یہ ایسا مبحث بھی ہے، جس پر کسی مفید و کارآمد نتیجے کی امید میں گفتگو ہو سکتی ہے۔ با ایں ہمہ فلسفۂ اخلاق پر جو شخص کچھ لکھنا چاہتا ہے، وہ صرف ابتدا اس ابتدا کرنے کی منطقی تحریک ہی سے نہیں بلکہ اپنے گرد و پیش کی آرا کو دیکھ کر یہ طریق عمل اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ وہ شاید ہی اس امر سے ناواقف ہو، کہ فلسفۂ اخلاق مبہم قسم کا لفظ ہے، اور اب اس کا ہم لوگوں میں وہ احترام باقی نہیں ہے، جو ایک صدی قبل تھا۔ اور جو شخص اس کی تعلیم دینے یا اس پر کچھ لکھنے کا مدعی ہوتا ہے، اس کو شک کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ زندگی کے بڑے مسائل یا کرۂ ارانسانی کے

خیر و شر پر گفتگو کرنے والوں کی کمی نہیں ہے۔ نہ کسی طرح سے یہ اپنے آپ کو ان امور تک محدود رکھتا ہے، جن کو عموماً دنیادی یا رواجی امور کہا جاتا ہے کسی

ایسے شیریں و عجیب اسرار (کے متعلق)

کہ ان چیزوں کی تہ میں کیا شے ہو سکتی ہے (جو باوجود موجود ہونے کے)

اب تک نظر سے اوجھل ہے۔

بے تحاشا قیاسات کئے جاتے ہیں، اور ان کو بلا تکلف قبول کر لیا جاتا ہے۔ ہم کہ سکتے ہیں کہ یہ عام تعلیم یافتہ لوگوں کے لیے ہیں، جو غیر متغیر مذہب کے اٹل ضابطوں سے عاجز آ چکے ہیں مگر ساتھ ہی اس اشتہا کو آزاد رکھنے کا مطالبہ کرتے ہیں جس کے لیے مذہب نے با ضابطہ غذا کا انتظام کیا تھا۔ لیکن ہمارے زمانے کی بلند ترین شاعری (وہ شاعری جس سے سنجیدہ ترین اور منتخب ترین روحوں کو غذا ملتی ہے) کی دلچسپی کا مدار زیادہ تر اس چیز پر ہے، جس کو زندگی پر تصورات کا انطباق کہا گیا ہے اور اس طرح پر جو تصورات منطبق کئے جاتے ہیں ان کی کسی طرح سے حسی طور پر تصدیق نہیں ہو سکتی۔ ان کو علوم طبیعی کے حلقے سے بھی اسی طرح کوئی علاقہ نہیں ہے، جس طرح کہ اعتقادی الٰہیات سے۔ اگر ایک اخلاقی فلسفی کو اپنے منشائے خاص کے مطابق ایسی نظموں میں جیسی کہ لارڈ ٹنی سن کی ان میموریم یا براوننگ کی ربی بن عذرا ہے، (اور ورڈس ورتھ کی صریح اخلاقیاتی شاعری کا تو ذکر ہی کیا ہے) بہت کچھ اعلیٰ درجے کا فلسفہ ملے تو اس کو معذور رکھا جائے۔ جب یہ شاعرانہ بیان جذبی و غیر استدلالی صورت میں سامنے آتا ہے، اور ایک شاعر کی انفرادی کیفیت ظاہر کرنے کا مدعی ہوتا ہے، تو سوچنے والے شخص اس کو خوش آمدید کہتے ہیں کیونکہ اس سے خود ان کے گہرے اور پکے

۲

اعتقادات ظاہر ہوتے ہیں۔ اس قسم کے لوگ اپنے ذہنوں میں ان کے ساتھ ساتھ عام فہم حکمت کے انتاجات کو جگہ دیتے ہوئے ذرا نہیں گھبراتے، جو ان عمیق اذعانات کے ساتھ کسی منطقی نظام اعتقادات میں جمع نہیں ہو سکتے۔

لیکن اگر کوئی شخص اس خطرناک ترتیب سے پریشان ہو کر اس بات پر رضامند نہ ہو، کہ جن نظریات کو وہ زندگی کے متعلق سب سے گہرے اور سب سے صحیح خیال کرتا ہے، ان کو محض حکمت کے رحم وکرم پر باقی رکھا جائے، اور ان کے لیے کسی علیحدہ اور مستقل بنا کی ایسے فلسفے کی صورت میں تلاش کرے جو اعتقادی الٰہیات اور علم طبیعی میں سے کسی کا بھی شعبہ ہونے کا مدعی نہ ہو، تو اسے یہ بات جان لینی چاہیے کہ اس کی مساعی مشکور نہ ہوں گی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب سے ذہین و ذکی نقاد اس امر کو ترجیح دیں گے کہ وہ تصورات جن کو شاعری زندگی پر عائد کرتی ہے اور وہ تصورات جو عملی مذہب کی بنیاد ہیں، ان کو حکمی اعتقادات کے پہلو بہ پہلو جو بظاہر ان کی ضد معلوم ہوتے ہیں عمل کا موقع دیا جائے، اور یہ پسند نہ کریں گے کہ کوئی شے جو اپنے کو فلسفہ کہتی ہو، ان کو مرتب کرنے کی کوشش کرے، اور یہ پتا چلائے کہ یہ کس حلقے سے متعلق ہیں، اور حکمی حقایق کس حلقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اکثر شایستہ اور تعلیم یافتہ آدمیوں کا خیال یہ ہوگا اب وہ اس کو لفظوں میں ظاہر کریں یا نہ کریں، کہ شاعری کو ہم محسوس کرتے ہیں، اور حکمت کو ہم سمجھتے ہیں۔ مذہب اپنی بنیاد وحی والہام پر قایم کرنے کا مدعی ہے، اور بہرحال کتب مقدسہ کی تشریح وتفسیر کا اپنا ایک خاص حلقہ رکھتا ہے، جس کی بنا پر یہ کم از کم احترام کے ساتھ تسلیم کر لیے جانے کا مستحق ہے۔ لیکن یہ فلسفہ جو نہ شاعری ہے، نہ حکمت اور نہ مذہب یہ اگر ان تینوں کا پریشان مجموعہ نہیں تو اور کیا ہے؟ جس میں تینوں خراب ہو جاتے ہیں۔ شاعری اپنی ایک علیحدہ حقیقت کی مالک ہوتی

۳

ہے، اور اسی طرح سے مذہب بھی ایک حقیقت رکھتا ہے، ایسی حقیقت جس کو ہم محسوس کرتے ہیں، اگرچہ حکمی نقطۂ نظر سے ہم یہ مان لیں کہ یہ محض واہمہ ہے۔ حکمی نقطۂ نظر سے فلسفہ بھی محض واہمہ ہے، اور اس کے اندر بھی کوئی ایسی حقیقت نہیں ہے، جس کو ہم محسوس کر سکتے ہوں۔ شاعری اور مذہب کو جو اقتدار قلب انسانی پر حاصل ہے اور جو ہمیشہ رہے گا، اس کے اعتبار سے تو ان پر بھروسہ کرنا اس سے بہتر ہے، کہ فلسفے سے مدد لی جائے، جو خود صرف دھوکا ہی نہیں بلکہ بے کار اور پرمشیخت دھوکا ہے، جس سے نہ تو تخیل کو کوئی دلچسپی ہے اور نہ اس کو قلب کے اوپر کسی قسم کا اقتدار ہے۔

۲۔ جب اس کے گرد و پیش اس قسم کی رائے پھیلی ہو، تو وہ شخص جسے کردار کے متعلق کوئی الہامی بات تو کہنی نہ ہو، مگر فلسفۂ اخلاق کی ضرورت سمجھتا ہو، جس کو علم طبیعی کی کوئی کھینچ تان پورا نہیں کر سکتی، بہت تامل کے ساتھ اپنی بات کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن جھوٹے نشان اڑا کر اپنا جہاز لیجانے سے اس کو کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور نہ اس تقابل کو چھپانا اس کے لیے سودمند ہوگا، جو فطری اور اخلاقی کے مابین ہے، اگرچہ صرف یہی ایسی بات ہے، جس کی بنا پر وہ ایسی بات کہنے میں حق بجانب ہوگا، جو ارباب حکمت کی حدود سے باہر ہے۔ بہتر یہ ہے کہ وہ شروع ہی سے اس بات کو صاف کر دے کہ کس معنی میں اور کیوں اس کی یہ رائے ہے، کہ ایسا موضوع بحث ہے، جو ایسے واقعات پر مشتمل ہے، جن کی تحقیق اختبار اور مشاہدے سے نہیں ہوتی، اور ایسے موضوع میں وہ اخلاق کے لیے کونسی جگہ تجویز کرتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر اس کو اس خطرے کو گوارا کرنا چاہیے تاکہ وہ اپنی کتاب کے قارئین کے سامنے ابتدا ہی میں اپنے نظریے کے سب سے مشکل اور سب سے کم دل آویز جزو کو پیش کر دے، جس سے ممکن ہے، کہ ان کو اس موضوع سے نفرت ہو جائے۔

یعنی اس کو شروع میں یہ بیان کرنا چاہیے کہ میں مابعد الطبیعیات اخلاق کو کیوں ممکن و ضروری خیال کرتا ہوں۔ یہی اصلی بنیاد ہے اگرچہ فلسفۂ اخلاق کی کلیتہً یہی بنیاد نہیں ہوتی۔

اس موضوع پر انگریز مصنفین کا یہ طریقہ نہیں رہا ہے، اور موجودہ رجحانات کے ہوتے ہوئے، بہت ممکن ہے، کہ یہ بے وقت کی راگنی معلوم ہو۔ کوئی شخص اپنے خاص رجحان طبع یا اپنی صورت حال کی وجہ سے، اگر فلسفۂ اخلاق کے مطالعے میں مصروف ہوتا ہے تو اس کے لیے اپنے موضوع کو علوم طبیعی کا جزو قرار دینے کی تحریض یقیناً نہایت قوی ہوتی ہے۔ ایسا کرنے کی صورت میں وہ مشہور علما کی سند پیش کر سکتا ہے، اور اس کو یقین ہوتا ہے۔ کہ پڑھے لکھے اور ذہین لوگ اس کی بات کو قبول کر لیں گے، اور اگر وہ صبر سے تحقیق کرے تو اس میں بھی شک نہیں کہ انسانی زندگی کے مظاہر کے متعلق کسی ایسے نظریے تک ضرور پہنچ جائے گا، جو اگرچہ بعض اساسی مسایل کو چھوڑ جائے، مگر دل آویز ہی نہیں بلکہ اپنی حد تک صحیح بھی ہو۔ کسی ایسے نظریے تک پہنچ جانا اس کی زندگی کا کارنامہ ہو سکتا ہے، اور لوگوں کی نظر میں یہ اس سے زیادہ باوقعت ہوگا کہ وہ اپنی عمر ایسے مسایل پر صرف کرے، جن کو وہ فی الحقیقت قابل قدر سمجھتا ہو، مگر جن کے متعلق اس کو یہ بھی یقین ہو کہ ان کا مشاہدہ و اختبار (صحیح معنی میں جن کو مشاہدہ و اختبار کہا جاتا ہے) جواب نہیں دے سکتے۔ لہذا اس امر پر تعجب نہ ہونا چاہیے، کہ اکثر محققین و معلمین کو فلسفۂ اخلاق سے جو دلچسپی ہوتی ہے وہ اس علم طبیعی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، جس کو سہولت کے خیال سے انسانیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں اگرچہ اس آخر الذکر علم کا فلسفۂ اخلاق کے اکثر اہم مسائل پر کافی و شافی بحث کرنے سے قاصر رہنا مسلم ہے۔

لیکن چند روز سے اس اعتراف کو بھی رفتہ رفتہ غیر ضروری

سمجھا جانے لگا ہے۔ یعنے اخلاقیات پر ایک علم طبیعی کی حیثیت سے گفتگو کرنا دراصل ناممکن نہیں ہے، اگرچہ موضوع بحث کی پیچیدگی اور بلاواسطہ اختبار کی دست رس سے باہر ہونے کی بنا پر یہ کتنی ہی دشوار کیوں نہ ہو۔ نہ انسانی زندگی کے متعلق ایسے قابل فہم مسایل ہیں (یعنے ایسے مسایل جو گفتگو کے قابل ہوں) جو اس قسم کے علم کی دست رس سے باہر ہوں۔ جدید انگریزی تعلیم و تمدن جہاں تک مذہبی خیالات سے آزاد ہے، اس کی رائے یہی ہے۔ ایسا ہونا فطری بھی ہے۔ انگلستان میں ہم کو جو فلسفۂ اخلاق میراث میں ملا ہے، اس نے جن مسایل کو پیدا کیا ہے، وہ ایسے ہی ہیں، جن پر طبیعی نقطے سے بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر علمائے اخلاق کا سب سے بڑا فرض یہی ہے، کہ وہ لذات و آلام کی نوعیت و اصل میں امتیاز کریں، جن کو انسانی نفرت و خواہش کے اصل معروض سمجھا جاتا ہے، اور اس طرح سے جو تسویقات پیدا ہوتی ہیں، ان کے متعلق یہ معلوم کریں، کہ ان کا کردار پر کیا اثر ہوتا ہے اور ان مختلف مدارج کی تحقیق کریں جن میں مختلف طرق عمل جن کا تعین لذت و الم کی توقع سے ہوتا ہے درحقیقت اس نتیجے کو پیدا کرتے ہیں، جس کی خواہش ہوتی ہے تو جس قدر جلد ہر شخص کے اپنے شعور کے متعلق مبہم قیاس آرائی اور بے اصول ترجمانی کی جگہ علمی اختبار و مشاہدے کو دی جائے اسی قدر بہتر ہے۔ ان معنی میں عملی طور پر اخلاقیات علم صحت بن جائے گی، اور اخلاقی عضویاتی ہوگا جو جسم انسانی کو اپنا مضمون خاص بنا کر، اپنے موضوع پر کافی وسیع نظر ڈالے گا، جو ان رجحانات لذت و الم کی مخصوص نوعیت بیان کرتے وقت، جن پر مفروضہ نظریے کے مطابق کردار انسانی کے مظاہر مبنی ہیں، تاریخی و سیاسی عاملوں کا (جیسا کہ آج کل کہنے کا دستور ہے) یا معاشرتی واسطے کے اثر کا پتا لگائے گا۔

۳۔ اس میں شک نہیں کہ مقبول عام اخلاقیات میں جو ہمیں

۵

گزشتہ صدی سے میراث میں ملی ہے، دو عنصر ایسے تھے جن کو عرصے سے اس کے طبیعی علم کی شکل میں کامل تحویل کے منافی خیال کیا جاتا تھا۔ یہ اختیار اور حاسۂ اخلاقی کے مسایل ہیں۔ لیکن ان میں سے ہر ایک کو اس طرح سے سمجھا گیا تھا، کہ فطرت اس کی توجیہ میں فوراً یہ کہہ دیتا تھا، کہ یہ میرے حلقے سے باہر ہے۔ مسلمہ خیال کے مطابق اخلاقی حاسہ لذت و الم کے اس خاص رجحان پر مشتمل ہے، جو بعض افعال کے خیال سے پیدا ہوتے ہیں۔ افعال کے اندر وہ کونسی کیفیت ہے، جس کے خیال سے لذت و الم پیدا ہوتے ہیں۔ اگر یہ کوئی ایسی شئے ہوتی جس کے تعقل میں عقل کا کوئی اختراعی عمل مضمر ہوتا، تو اخلاقی حاسے کے وجود کے معنی یہ ہوتے، کہ انسان کی داخلی زندگی میں کوئی ایسا فیصلہ کرنے والا عامل موجود ہے، جس کی کوئی فطری تاریخ بیان نہیں کی جاسکتی۔ لیکن جن مصنفین نے اخلاقی حاسے کو سب سے زیادہ طول دیا ہے، انھوں نے اس کیفیت کو بہت ہی ناقص طور پر بیان کیا ہے جس کے عمل سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔ اس موضوع پر سب سے غیر تناقص نظریہ ہیوم کا ہے۔ اس کے نزدیک اخلاقی حاسے کی لذت وہ لذت ہے، جو ایک فعل پر محض نظر ڈالنے میں محسوس ہوتی ہے، قطع نظر ان نتایج کے جو اس فعل سے اس شخص پر واقع ہونگے جو مصروف تعمق ہے، اور جو شئے اس لذت کا باعث ہوتی ہے، وہ اس فعل کا فاعل یا اور لوگوں کے لیے موجب لذت ہونے کا رجحان ہے۔ مختصر یہ کہ حاسۂ اخلاقی ایک معاشرتی عاطفت ہوتی ہے، یا تو تشفی کی جو اس خیال سے ہوتی ہے، کہ اس قسم کے کردار سے اوروں کی یا تو لذت میں اضافہ ہوتا ہے، یا ان کا الم کم ہوتا ہے، یا بے چینی کی جو اس کے عکس کے خیال سے پیدا ہوتی ہے، اور کسی ذاتی نفع یا نقصان سے بالکل علحدہ ہوتی ہے۔ پس صحیح معنی میں یہ اس کے عمل سے متہیج نہیں ہوتا جو اس کو محسوس کرتا ہے، بلکہ دوسروں

سکے عمل سے متہیج ہوتا ہے۔ ہیوم کے خیال کے مطابق ایک شخص کے اپنے فعل کے جو لازماً کسی خواہش لذت کی بنا پر ہوتا ہے، جو اس فعل سے آسودہ ہوتی ہے، یا آسودہ ہونے سے قاصر رہتی ہے، اس شخص کے لیے شخصی نتایج مرتب ہونے چاہییں اور یہ نتایج اس بے غرضانہ امتحان کے منافی ہیں، جس سے اخلاقی حاسے کی لذت والم عالم وجود میں آتے ہیں۔ مگر اس نتیجے کے ساتھ ہمدردی جس کو وہ جانتا ہے کہ میرا فعل دوسروں کے اخلاقی حاسے پر پیدا کرتا ہے، ممکن ہے اس احساس کو متغیر کردے جو اس سے حاصل کو ہوتا ہے، مثلاً ایک فعل جس کو کسی جذبے کی آسودگی کے لیے وہ معمولی حالات میں خوشگوار خیال کرتا، عام بے چینی سے ہمدردی رکھنے کی بنا پر جس کو وہ جانتا ہے کہ اس کے فعل کے خیال سے پیدا ہوگی، ممکن ہے اس قدر تکلیف دہ معلوم ہونے لگے کہ وہ سزا کے خوف کے بغیر بھی اس سے احتراز کرے۔

۴۔ اس طرح سے ہیوم کے خیال کے مطابق اخلاقی حاسہ اور ہمدردی مل کر خاص طرح سے اس خدمت کو ادا کردیتے ہیں، جو معمولاً ضمیر سے منسوب کی جاتی ہے، اور جو ہر شخص میں خود اس کے افعال کا جانچنے والا اور حاکم ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس راہ کی طرف بھی اشارہ مل جاتا ہے جس سے منطقی طور پر ایک نظریۂ ضمیر کے لیے کوشش کی جا سکتی ہے۔ ہیوم نے اپنے ایک متاخر کو جس نے اس کے اصول کو اختیار کیا تھا جو مسئلۂ میراث میں دیا تھا وہ محض دو واقعوں کی توجیہ تھا، اول یہ کہ افعال پر محض اس خیال سے نظر ڈالنا کہ ان میں ایسی لذات کے پیدا کرنے کا میلان ہے، جن میں متعمق کا کوئی حصہ نہیں ہوتا مگر پھر بھی اس کے لیے موجب لذت ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ ان لذات میں جن کا اس رجحان عمل میں لحاظ رکھا گیا ہے، جو عاطفت کا تعین کرتا ہے۔ ایسی ہی ہیں جن کا تعلق حیوانی ضروریات سے نہیں ہے۔ ایسا نظریہ جس سے اس کی توجیہ ہوگی،

اس سے اس تاثر کی بھی توجیہ ہو گی، جو فاعل کو اس عاطفت کی ہمدردی کی بنا پر ہو گا جو اوروں میں اس کے افعال پر غور کرنے سے پیدا ہو گا۔ کیا ہم ایسے عمل کے متعلق یقین رکھنے کے لیے کوئی حکمی وجہ معلوم کر سکتے ہیں، جس سے لذات کے محسوس کرنے کی قابلیت کی بنا پر، جو حیوانی زندگی کا عارضہ ہے، التذاذ کی وہ استعدادیں پیدا ہو جاتی ہیں، جن کو ہم عام عافیت کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں، اور وہ معاشری اغراض جو یہی نہیں کہ عام عافیت کے تخیل کو لذت کا ایک مستقل ذریعہ بنا دیتی ہیں بلکہ اس لذت کے متہیج ہونے کو ہی لذت (یعنی دوسروں کی اخلاقی عاطفت کو تشفی دینے کو) اور ایسا قوی مقصود خواہش بنا دیتی ہیں کہ یہ اکثر صورتوں میں فعل کو متعین کرتا ہے۔ اگر ہم ایسا کر سکیں تو یہ معلوم ہو گا کہ ہم نے اپنے تومی فلسفۂ اخلاق (یعنی اخلاقی عاطفت کی اخلاقیات) کو طبیعی علم کی ٹھوس بنیاد پر قایم کر دیا۔

۵۔ اس لیے کوئی حیرت کی بات نہیں ہے، اگر ہمارے زمانے کے ارتقاییوں نے اخلاقی تحقیقات کو بالکل ایک نیا جامہ پہنا دیا ہو۔ ہیوم کے زمانے میں، جو فلسفی اخلاقی عواطف کے خلقی ہونے سے انکار کرتا تھا، اور یہ کہتا تھا کہ ان کی فطری تاریخ ہونی ضرور ہی ہے، اس کے سامنے صرف انفرادی زندگی کی حدود ہوتی تھیں، جن کے اندر وہ اس تاریخ کا پتا چلاتا تھا۔ ان حدود کے اندر حیوانی احتیاجات سے اخلاقی اغراض کے اخذ کرنے کے لیے کافی گنجایش نہ ملتی تھی۔ لیکن اگر اس تاریخ کو پشتوں کی غیر محدود تعداد تک وسعت دیدی جائے تو صورت حال بدل جاتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ نظریۂ انتقال موروثی سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ لذت و الم خواہش و نفرت امید و خوف کے رجحانات کیونکر رفتہ رفتہ جمع ہونے والے تغیرات کے ساتھ متوارث ہو سکتے ہیں۔ جو ایک وقت اس قدر فرق کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، جو اخلاقی انسان اور بڑے لنگور کے مابین نظر آتا ہے۔ انسانی عضویے اور معاشری واسطے

(جس کے اندر کہ یہ رہتا ہے) کے تعامل کو جو طویل زمانہ گزرا ہے اس کے اندر اصول کی ایسی حیثیت پیدا ہو گئی ہے جو بدنامی کو زخم کی طرح سے محسوس کرتی ہے۔ اخلاقی وجدان کی یہ استعداد یہی نہیں کہ معمولی قسم کے انسانی افعال کے معاشری رجحانات پر بے خطا حکم لگاتی ہے، بلکہ کسی نہ کسی حد تک ہم خود کو اس کی بدولت اس طرح سے دیکھ سکتے ہیں جس طرح سے دوسرے ہم کو دیکھتے ہیں۔ یہ ایک تمدنی جذبہ ہوتا ہے، جس کی بدولت شخصی جذبے کی تحریکات فرد تک میں وسیع تر نظر اور معاشرے کی نسبتہً پر سکون دلچسپی سے قابو میں رہتی ہیں۔

پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات کے بے صرفہ تفلسف کی جگہ ہم کو علمی اخلاقیات کو دیدینی چاہیے، یعنی انسانی تہذیب کی طبیعی تاریخ لکھی جائے، جو ایسی اصول پر ہو جس اصول پر کہ زندگی کی کسی اور قسم کی تاریخ ہو سکتی ہے۔ ایسی زندگی جو محض میکانیکی قوانین کے عمل میں تحویل نہ ہو سکے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تاریخ کی بعد کی منازل کے لیے ہمارے پاس بہت کچھ تاریخی مواد انسانی تہذیب کی واقعی یادگاروں کی صورت میں موجود ہے جو لسانی ادبی قانونی ہر قسم کی ہیں۔ اور عضویاتی کہہ سکتا ہے کہ ان پر میرے علم کے معطیات کی روشنی میں ابھی غور کرنا باقی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ ہم کو کتنی ہی دور واپس کیوں نہ لیے جائیں، اخلاقی عاطفت کے وہ تغیرات جن کے یہ شاہد ہیں کتنے ہی بڑے کیوں نہ ہوں، یہ ہم کو ایسی صورت حال پر نہیں لاتیں جس میں اس عاطفت کے اساسی شرایط موجود نہ ہوں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ غیر متمدن اور قدیم ترین زمانے کا انسان بھی یہ سمجھتا ہے، کہ اس کی خیر کے لیے دوسروں کی خیر شرط ہے، اور وہ ایک قسم کی ذمہ داری تکلیف یا موجب تسلیم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن نظریۂ سلسلہ

نسل انسانی اور نظریۂ ارتقا، تاریخ انسانی کے متحققہ واقعات سے اور امکانات کا دروازہ کھولتے ہیں، اور با اخلاق انسان کے مقدمات کی ایسی تحقیق کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں جو ان آثار و باقیات سے مختلف معطیات پر مبنی ہے، جو اس نے چھوڑے ہیں۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ رفتہ رفتہ اس قسم کی تحقیق سے ہم کو ایسے وسایل دستیاب ہو جائیں گے جن سے ہم انسان کے اخلاقی میلانات کو معمولی طبیعی واقعات کے درجے تک تحویل کر سکیں گے۔ یہ ایک نظام کے اجزا معلوم ہوں گے اور تمام طبیعی مظاہر کی طرح ہے انھیں طریقوں سے سمجھ میں آسکیں گے۔ جن کی ہم سب جاننے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اس وقت انسان کی فطرت کے اندر ایک متعین جگہ ہوگی، یعنی یہ شریف ترین حیوان ہوگا، اگرچہ پھر بھی حیوان ہی رہے گا۔

۶۔ جب اخلاقی عاطفت کی علم طبیعی کے اصول کے بموجب توجیہ ہو جائے گی تو اختیار پر بھی اس طرح بحث کرنے میں کوئی دقت نہ ہوگی۔ ہمارے جن قومی فلاسفہ نے اس کے وجود کا دعویٰ کیا ہے، وہ عموماً اس کو ایسی استعداد سمجھتے ہیں، جو فعل کو محرکات کے تعین سے علیحدہ متعین کرتی ہے۔ وہ اس کو ایسی قوت سمجھتے ہیں جو عقل اور خواہش دونوں سے علیحدہ ہے، جو محرکات میں سے کسی ایک کو پسند کرتی ہے مگر خود کسی محرک پر مبنی نہیں ہوتی۔ اس قسم کا غیر علمی تصور مسایل علمی کے مقابلے میں کبھی کا فنا ہو چکتا، مگر اس کی تہ میں ایک عملی یقین ہے، جس کی قرار واقعی ترجمانی سے یہ قاصر رہا ہے۔ سوال یہ کیا جاتا ہے کہ کوئی استعداد جوہر اصلی کے انتزاع کے علاوہ اور کیا ہوتی ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے اس سے اس میں شک نہیں اس کے ہونے کا امکان مترشح ہوتا ہے، جس طرح بلیرڈ کی گیند کی حرکت سے اس کی حرکت کا امکان مترشح ہوتا ہے۔ مگر ہر صورت میں امکان کا تعین خاص شرایط سے ہوتا ہے۔ بلیرڈ کی گیند کی صورت میں یہ شرائط، یا ان میں سے بعض

اس قدر ظاہر ہیں، کہ ہم گیند کی حرکت کے امکان کو ایسی استعداد نہیں سمجھتے جو گیند کی فطرت کے اندر مضمر ہو، اور گیند کی حرکت کا اس استعداد کو علت نہیں قرار دیتے، اگرچہ جب حرکت کے اسباب اس قدر ظاہر نہیں ہوتے، تو معمولی علم و عقل کے لوگ اس کو جسم متحرک کی کسی استعداد یا قوت سے منسوب کرنے کے لیے بالکل تیار ہوتے ہیں۔ واقعہ جزئی ارادی فعل ہے جو اس میں شک نہیں کہ ممکن ہونا چاہیے ورنہ تو یہ عمل میں آ ہی نہیں سکتا مگر جس کا حقیقی امکان ایسی شرایط کے جمع ہو جانے پر مشتمل ہوتا ہے، جن سے اس کی علت بنتی ہے۔ ان کے اندر کسی استعداد عمل کا شامل کرنا، ان سے محض اپنی ناواقفیت یا ان کی جانچ کی نسبت اپنی غیر آمادگی کا اظہار کرنا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان میں وہ مرضی بھی ہوتی ہے، جو فاعل میں عمل کے وقت غالب ہوتی ہے۔ مگر یہ بھی اس موقع کے حالات اور ان محرکات کے اعتبار سے جو فاعل پر عمل کر رہے تھے اپنے خاص اسباب رکھتی ہے۔ ممکن ہے فاعل کی سیرت کی بنا پر یہ ہوتا ہو کہ ان محرکات میں سے ایک غالب آجاتا ہو۔ مگر خود اس کی سیرت صرف شرایط و اسباب کے مجموعے کا نام ہے، جس کے مقدمات کا پوری طرح سے پتا لگانا ممکن ہے کہ بہت ہی دشوار ہو۔ مگر اس بنا پر اس کو ایسی علت سے منسوب کرنا، جو علت نہیں ہے، ہمارے لیے جایز ہی نہیں، بلکہ محض اپنی مجرد لاعلمی کو الفاظ کا جامہ پہنا دینے کے مساوی ہے۔ اگر اخلاقی انسان کے فطری انسان بننے میں، اختیار انسانی حکمی تسویق کا مقابلہ کر سکتا ہے، تو اس کے اس سے بالکل مختلف معنی سمجھنے کی ضرورت ہے جو اس سے ہمارے انسانیاتی سمجھتے ہیں۔

۱۰ ۷۔ پس ہم یہ فرض کریں گے، کہ ایک ایسا نظریہ قایم ہو چکا ہے جو فطری تاریخ کے ایسے طریق کے مطابق جس کو اصول ارتقا کے موافق چلایا گیا ہے، اس عمل کی توجیہ کا مدعی ہے، جس کے ذریعے سے انسانی حیوان سے مروجہ اصطلاحات کے مطابق اخلاقی زندگی کے

مظاہر ظاہر ہوتے ہیں یعنی اس میں ضمیر پیدا ہو گیا ہے، وہ پشیمانی کو محسوس کرنے لگا ہے، وہ نصب العینوں کے حصول کی کوشش کرتا ہے، اس کو عزت اور غیرت کا واسطہ دے کر تعلیم دی جا سکتی ہے، اس کو اجتماعی اور انفرادی خیر کے تخالف کا شعور ہوتا ہے، اور وہ بعض اوقات اجتماعی خیر کو ترجیح بھی دیتا ہے۔ لیکن ایک اخلاقی سے عموماً اس امر کی بھی توقع کی جاتی ہے، کہ وہ صرف اس امر کی تشریح نہ کرے، کہ کس طرح سے انسان عمل کرتے ہیں، بلکہ اس امر کی بھی تشریح کرے کہ کس طرح سے ان کو عمل کرنا چاہیئے۔ چنانچہ فی الواقع ہم یہ دیکھتے ہیں، کہ جو لوگ انسان کے فطری نشو و نما کو صحیح معنی میں، محض فطری سمجھتے ہیں، وہ بھی ضوابط زندگی وضع کرنے میں پیش پیش نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک بہ لحاظ ان اثرات کے جو انسان کو انسان بناتے ہیں، اسے ان ضوابط کی پابندی کرنی چاہیئے۔ ان کے نزدیک انسان کا طبیعی علم عملی فن کی بنیاد ہے۔ وہ اس امر کے دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کہ وہ قوانین (یعنی فطری قوتوں کے عمل کی اشکال) کونسے ہیں جن کے تحت ہم ایسے بن گئے ہیں جیسے کہ ہیں، اور یہ وہ اس لیے دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ ہمیں مشورہ دے سکیں کہ کس طرح ہم ان قوانین کے مطابق زندگی بسر کر کے مسرت حاصل کر سکتے ہیں۔

اب یہ بات بھی بالکل ظاہر ہے، کہ ایسے وجود کو جو محض فطری قوتوں کا نتیجہ ہو، ان قوتوں کے قوانین کی پابندی کرنے کا حکم دینا بے معنی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس میں کوئی ایسی شے ہے، جو ان قوتوں کے تابع نہیں ہے، اور جو اس نسبت کو متعین کر سکتی ہے، جو اس کی ان کے ساتھ ہو گی۔ پس ایک فلسفی جو ہمارے اخلاقیاتی نظامات کو ارتقا اور سلسلۂ نسل انسانی کے نظریوں کے تحت تعمیر کرے گا، تو اگر وہ فی الواقع اپنے ارادے میں پکا ہے، تو اس کو ان کے ساتھ

اتنی بے لحاظی برتنی چاہیئے جتنی اب تک شاید کسی نے نہ برتی ہو۔ اگر اس میں اپنے اصول پوری طرح سے پیش کرنے کی جرأت ہے، تو ان کے نظری جزو کو ایک طبیعی علم میں تحویل کرکے وہ عملی یا ضوابط کے جزو کو بالکل چھوڑ دے گا۔ مثلاً" لوگوں سے لذتوں کے بڑے سے بڑے مجموعے کا ذکر کرنے کے بجائے جس کے حاصل کرنے کی ان کو کوشش کرنی چاہیئے، اور جس کو طبیعی قوانین کے صحیح علم کی روشنی میں وہ حاصل کرسکتے ہیں، وہ تابہ امکان یہ تحقیق کرنے پر اکتفا کرے گا، کہ آیا خاص حالات کے تحت ایک قسم کے مزاج کو زیادہ کثرت سے زیادہ پائیدار اور زیادہ شدید لذتیں، دوسرے مزاج اور دوسرے حالات کے مقابلے میں حاصل ہوں گی۔ وہ ایسی مسرت کا تذکرہ کرکے جو قوانین فطرت کی پابندی سے حاصل ہوسکتی ہے، اس شخص کی بدحالی پر تمسخر نہ کرے گا، جو ناکام رہا ہے، اور نہ اس شخص کی خوشحالی پر ضرورت سے زیادہ اظہار مسرت کرے گا جو کامیاب ہے، کیونکہ اپنے اصول کی بنا پر وہ جانتا ہے کہ یہ تو تنازع بقا ہے جس کا تعین ان قوانین سے ہوتا ہے جس نے ایک کو زبوں حالی اور دوسرے کو خوش حالی تک پہنچایا ہے، بلکہ وہ تو یہ ثابت کرنا چاہے گا، کہ "چاہیے" اور "نہ چاہیے" کی، ایسی خیر پر عقیدہ رکھنے کی، جس کو سب حاصل کرسکتے ہیں، ایسی شے کے شعور کی، جو ہونی چاہیے، اگرچہ ہے نہیں، اس کے فلسفے کے مطابق کیونکر توجیہ ہوسکتی ہے۔ اگر وہ اپنے آپ کو اس امر کا یقین دلاچکا ہے، کہ شعور انسانی کی بحالت موجودہ طبیعی طور پر توجیہ ہوسکتی ہے تو اسے اس اخلاقی حکم کی زبان کی تشریح کرنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی، جس کا اس کے اظہار میں بہت بڑا حصہ ہے۔ غالباً وہ اس زبان کو دو عاملوں کے مشترکہ عمل کا نتیجہ قرار دے گا۔ ان لوگوں کے احکام کی تعمیل کرنے کی عادت کا جو جسمانی یا سیاسی

۱۱

اعتبار سے تفوق رکھتے تھے، جس کی وجہ سے خود احکام اور ان کی یاد باقی رہ گئی ہے، اس کے ساتھ وہ مسلسل کمزور آرزو ایسی حالت زندگی کی عمل کرتی ہے جو اس کی زندگی سے مختلف ہو، جو ایسے وجود کے لیے فطری ہے، جو ماضی و مستقبل پر اور لذت و الم کے پیہم تغیر پر نظر رکھتا ہو۔

۸۔ پس اگر اخلاقیات کو نظام ضوابط ہونے کی حیثیت سے حذف کر دیا جائے، تو اس کے اندر اس دشواری کے علاوہ جو ایسے علم طبیعی کے تسلیم کرنے میں لاحق ہوتی ہے، جو انسان کے با اخلاق بننے کی توجیہ کر سکے، کوئی اور دشواری پیش نہیں آتی۔ لیکن یہ انکشاف کہ اخلاقی موجب کے متعلق ہمارے دعاوی موجودہ حالت سے بہتر حالت میں ہونے کی کمزور آرزو کا مظہر ہیں، ایسی عادت کی یادگار ہیں جن کو طبیعی خوف پیدا کرتا تھا، مگر جن کی اصل فراموش ہو گئی ہے، اس قسم کا ہے جس سے ہم کو سکون ہونا چاہیے از روئے منطق اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے، اگرچہ اس کو کتنا ہی چھپایا جائے کہ خود کو یا اوروں کو کسی ایسی چیز کے کرنے پر آمادہ کرنے میں جس کو کرنا چاہیے ہم زیادہ سے زیادہ ایک مفید دھوکے سے کام لے رہے ہیں۔ اور جب یہ نتیجہ منطقی طور پر انسان کے متعلق اس تعقل سے برآمد ہوتا ہے، کہ یہ اپنے اخلاقی اوصاف کے اعتبار سے علم طبیعی کا موضوع ہے، تو اس کی وجہ سے ممکن ہے اس نظریے پر، جس کو بصورت دیگر جدید علمی ترقی کے نہایت اہم نتیجے کی حیثیت سے مسلّم مانا جاتا دوبارہ غور کرنا پڑے۔ جیسے ہی اس شئے کی توجیہ کر لینے کا جو پہلے ہماری فطرت اخلاقی کا راز معلوم ہوتی تھی، پہلا سرور رفع ہوتا ہے، اور جذبۂ تنقید عود کرتا ہے، تو ہم یہ دریافت کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ آیا ایسی ذات جو فطری قوتوں کا محض نتیجہ تھی، ان قوتوں کے متعلق ایسا نظریہ قائم کر سکتی ہے جس سے خود اس کی توجیہ ہو سکے۔ اب ہمیں ایک بار پھر شرائط علم کی تحلیل کی

۱۲

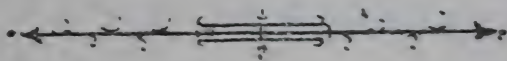
طرف لوٹنا پڑتا ہے، جو ہر قسم کے انتقادی فلسفے کی بنیاد ہے۔ خواہ اس کو کانٹ کے نام سے منسوب کیا جائے یا نہ کیا جائے، اور یہ دریافت کرنا پڑتا ہے، کہ آیا مربوط امور واقعی کا تجربہ جن کے باقاعدہ اظہار کو ہم حکمت یا سائنس کہتے ہیں، ایسے اصول کو فرض نہیں کرتا، جو خود ان امور واقعی میں سے کوئی ایک، یا ان کا مجموعہ یا ان کا نتیجہ نہیں ہے۔

کیا فطرت کا علم ہی اس معنی میں فطرت کا جزو یا نتیجہ ہو سکتا ہے، جس معنی میں اس کو غایت علم کہتے ہیں؟ یہ ہمارا پہلا سوال ہے۔ اگر اس کا جواب نفی میں دیا جائے تو کم از کم ہم کو اس امر کے متعلق تشفی ہو جائے گی کہ انسان اس فعل کے اعتبار سے جس کو علم کہتے ہیں محض مولود فطرت نہیں ہے۔ ہم کو اس کے اندر ایک ایسے اصول کی تحقیق ہو جائے گی جو فطری نہیں ہوگا، اور اس اصول کے ایک خاص فعل کی کہ یہ علم کو ممکن کرتا ہے۔ اس وقت اس مزید سوال کے لیے راستہ صاف ہو جائے گا، جو ہم کو کانٹ کی زبان میں عقل فطری کے انتقاد سے عقل عملی کے انتقاد پر لاتا ہے۔ یہ سوال کہ آیا یہی اصول اس اظہار کے علاوہ جو تجربے کے تعین میں اور اس کے ذریعے سے ہمارے ایک عالم کے متعلق علم میں ظاہر ہوتا ہے، ایک دوسرا اظہار نہیں رکھتا۔ ایسا اظہار جو ایک اخلاقی نصب العین کے شعور اور اس کے ذریعے سے انسانی عمل کے متعین کرنے پر مشتمل ہے۔

ص۱۳

کتاب ا

مابعد الطبیعیات علم

باب ا

روحانی اصول علم اور فطرت میں

۹۔ یہ سوال کہ "کیا خود علم فطرت فطرت کا ایک جزو یا نتیجہ ہو سکتا ہے؟" اس سوال کے ساتھ خلط ملط نہ ہونا چاہیے، جو عام طور پر روحانیہ اور مادیہ کے مابین ما بہ النزاع ہے۔ جسم اور نفس کے تعلق کو ہم جس طرح چاہیں سمجھیں، مگر یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم اس بات کو کلیتہً تسلیم کر چکے کہ ذہن کے تمام نام نہاد افعال کا باعث مادہ ہے، مگر یہ سوال کہ ہمارے لیے وہ معروضات شعور کہاں سے آتے ہیں، جن کو ہم مادہ اور حرکت کہتے ہیں، اور جن پر ہم احساس خواہش اور فکر کے افعال کو مبنی سمجھتے ہیں، ہنوز جواب طلب رہ جاتا ہے۔ اگر یہ تسلیم کیا جا سکتا کہ مادہ اور حرکت بجائے خود ایک مستقل وجود رکھتے ہیں، یا ان کا وجود شعور کا رہین منت نہیں ہے، تو بھی روح کے

افعال کی یا کسی اور شے کی ہمارے لیے ایسے مادے اور حرکت سے توجیہ نہیں ہو سکتی، بلکہ ایسی حرکت اور مادے سے ہو گی جس کو ہم جانتے ہیں۔ غیر معلوم کے حوالے سے کسی شے کا علم نہیں ہو سکتا۔ لیکن مادہ اور حرکت جس حد تک معلوم ہیں، اسی حد تک مربوط شعور کی اشیا کے مابین روابط پر مشتمل ہوتے ہیں یا ان کا تعین ان روابط سے ہوتا ہے جس کو ہم تجربہ کہتے ہیں۔ اگر ہم مادے کی کوئی تعریف لیں، یعنی اس کے ضروری اوصاف کا کوئی بیان اور اس سے اس تمام کو خارج کر دیں جو ایسے بیان میں ہوتا ہے، جو واقعات کے روابط سے یا ایسی اشیا کے روابط سے متعلق ہوتا ہے، جن کو ہم منبع احساس خیال کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ کچھ باقی نہیں رہ جاتا۔ اسی طرح سے حرکت بھی اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں رکھتی۔ جو ایک ہی جسم کے مختلف وضع ومقام کے جس کو وہ بتدریج اختیار کرتا ہے، ترکیب دینے سے پیدا ہو جاتے ہیں، اور اگر ہم کسی جسم کی وضع مقامی یا وضع تدریجی کی یا اس کی عینیت کی ان علایق کے ظاہر کرنے کے علاوہ، جو تجربے میں ہوتے ہیں اور جن کے ذریعے سے وہ ایک متعین و مربوط شے بنتا ہے، کسی اور طرح سے بیان کرنے کی کوشش کریں تو یہ محض بے سود ہو گا۔

صـ۱۴

پس ان علایق کا بہ حیثیت تجربہ شدہ شے کے علایق کے یا بالفاظ دیگر اس شے کے علایق کے جو شعور کے لیے موجود ہوتی ہے، مبدء و منبع کونسی شے ہے۔ وہ اصول اتحاد کونسا ہے، جو ان کو ممکن بناتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ خود تو ان علایق میں سے کسی پر مبنی نہیں ہو سکتا، جو اس کے ترکیب دہ اور وحدت آفریں عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ وہ ہے، جو تجربے کو اس طرح سے مرتب و منظم کرتا ہے کہ وہ علایق جو ہمارے مادے اور حرکت کی تعریفات میں ظاہر ہوتے ہیں اس کے اندر پیدا ہوتے ہیں، اس لیے یہ خود ان علایق سے متعین نہیں ہو سکتا، یعنی حرکت یا مادہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا ہم اپنی توجیہات

مظاہر سے ان تمام اسباب کو جو مادے اور حرکت میں تحویل ہو سکتے ہوں، کتنا ہی شدت سے خارج کریں، کتنا ہی مکمل طور پر ہم اس کو تسلیم کر لیں، کہ جس فطرت کو ہم جانتے ہیں یا جان سکتے ہیں، اس کی نسبت صرف طبیعی قوانین کے تحت علم حاصل ہو سکتا ہے، تو بھی تاہم کسی ایسی ہی شے کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں، جو ایک مربوط تجربے کا منبع ہونے کی حیثیت سے اس فطرت کو جسے ہم جانتے ہیں، اور اس کے متعلق ہمارے علم دونوں کو ممکن کرتی ہے، مگر خود طبیعی اصول و قوانین کے تابع نہیں ہے۔ ہم ان تمام مسایل کا تصفیہ جو مادیہ اور روحانیہ کے مابین جزئی واقعات کی توجیہ کی نسبت مابہ النزاع رہتے ہیں مادیہ کے حق میں کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کی توجیہ کا امکان پھر بھی محتاج توجیہ رہے گا۔ منطقی اعتبار سے ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں گے کہ ایک انسان میں جو فطرت کو جان سکتا ہے (جس کے لیے تجربے کی ایک کائنات ہوتی ہے) ایک ایسا اصول ہوتا ہے، جو طبیعی یا فطری نہیں ہوتا اور جس کی مؤخر کو مقدم کیے بغیر اس طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی جس طرح سے ہم فطرت کے واقعات کی توجیہ کرتے ہیں۔

۱۰۔ جدید فلسفے کے بعض مسلمہ مسایل ہیں، مثلاً یہ کہ علم صرف مظاہر کا ہوتا ہے، کسی ایسی شے کا نہیں ہوتا، جو شعور سے علاقہ نہ رکھتی ہو، اور یہ کہ معروض و موضوع متلازم ہوتے ہیں، جن سے یہ نتیجہ اس قدر لازمی طور پر نکلتا ہوا معلوم ہوتا ہے، کہ جس شخص نے اس کو تسلیم کر لیا ہو، وہ لازمی طور پر حیران ہو کر دریافت کرے گا، کہ اس کو عام طور پر کیوں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ اگر دماغ میں کوئی ایسی شے داخل نہیں ہو سکتی، جو شعور سے تعلق نہ رکھتی ہو، اگر معروض کے ساتھ موضوع کا تعلق ضروری ہے، جس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایسا معروض جس کا احضار کسی شعور رکھنے اپنے لیے نہ کیا ہو، معروض ہی نہ ہو گا، تو یہ معلوم کرنا اتنا ہی مشکل ہو گا کہ وہ اصول وحدت جس کے ذریعے

سے مظاہر مربوط نظام بنتے ہیں جس کو عالم تجربہ کہتے ہیں، شعور کے
علاوہ اور کہاں ہو سکتا ہے، جس قدر کہ یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ شعور
جو اس قسم کا فعل انجام دیتا ہے، کس طرح سے اس عالم کا جزو ہو سکتا
ہے، جس کے عالم وجود میں لانے میں اس کا کم از کم اشتراک تو
ظاہر ہے، یعنی یہ ان مظاہر میں سے ایک مظہر کیونکر ہو سکتا ہے، جن کو یہ
علم کے اندر متحد کرتا ہے۔ پس ہمارے انتہائی روشن خیال معترضین
اس کو کیوں مسلم سمجھتے ہیں، کہ ہمارے عالم تجربہ میں اصول وحدت
کچھ ایسی شے ہے، جو اور کچھ چاہے ہو (حالانکہ وہ اس کے متعلق بجز
اور نہیں کہہ سکتے) مگر بہر حال شعور کے منافی ضرور ہے، اور شعور خود
ایک مظہر یا مجموعۂ مظاہر ہے، جس میں یہ فطرت خود کو ظاہر کرتی ہے یا
منتج ہوتی ہے۔ اور جب ہم اس خیال کو قطعاً ترک کر چکے ہیں، تو اب تک
کیوں ہم اس کو بڑی حد تک اپنے معمولی خیالات پر متصرف پاتے
ہیں۔ اس تناقض کے وجوہ ہونے چاہئیں، جن پر اگر ہمیں اس بات کو
اچھی طرح سے سمجھنا ہے، کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک معنی میں انسان
فطرت سے اس کے منشی و مصنف ہونے کی حیثیت سے، اور ایک
معنی میں وہ اس سے فرزند ہونے کی حیثیت سے نسبت رکھتا ہے،
تو ہماری کیا مراد ہوتی ہے، پوری طرح سے غور ہونا چاہیے۔

۱۱۔ متعلم کو غالباً کانٹ کے اس دعوے کا علم ہوگا، کہ فہم سے
فطرت بنتی ہے۔ اس سے اس میں شک نہیں کہ اس انقلاب کا جس کی
نسبت کانٹ کا خیال تھا، کہ اس نے فلسفے میں پیدا کر دیا ہے، اور جس
کا مقابلہ وہ کاپرنیکی نظریے کے اس انقلاب سے کرتا تھا، جو اس نے
زمین اور سورج کے اضافی مقام کے اندر پیدا کر دیا جو نکاد دینے والا
اظہار ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم اس صحیح معنی کی تحقیق کرتے ہیں، جس میں
کانٹ اس جملے کو استعمال کرتا تھا، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے معنی
میں ایک حد بندی ہے، جو اس دشواری کی شہادت دیتی ہے، جو

خود کانٹ کو اس نظریے کے معرض وجود میں لانے میں محسوس ہوتی تھی' جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتے معلوم ہوتے ہیں کہ فہم فطرت کو بناتا ہے مگر ایسے مواد سے بناتا ہے' جس کو یہ خود سمجھتا نہیں ہے۔ یہ مواد کانٹ کے نزدیک حسیّت کے ان مظاہر یا معطیات پر مبنی ہے' جو وجدان مکان و زمان کی نام نہاد صورتوں میں موجود نہیں۔ فطرت کا بظاہر اس طرح سے دو اصلوں سے منسوب ہونا' یعنی ایک اصل تو یہ اعتبار اس کی صورت کے بلحاظ ایک فطرت اور ایک واحد نظام تجربی ہونے کے فہم ہے' اور دوسری اصل اس کے مادہ ہونے کے اعتبار سے اور کہیں ہے' اور جو فہم کے عمل کی بدولت ایک فطرت بن جاتی ہے' ہم کو غیر تشفی بخش ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ شاید یہ ایسا نظریہ نہ ہو جس کو ہم مستقل طور پر قبول کر سکتے ہوں' مگر فی الحال یہ اپنے دونوں پہلوؤں سے ان ملحوظات کو خاص طرح سے ظاہر کرتا ہے' جن کی بنا پر ایک طرف تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ فطرت کا وجود صرف فکر کی نسبت سے ہے' اور دوسری طرف یہی امور نہایت ہی شدت کے ساتھ اس قسم کے نظریے کے مخالف معلوم ہوتے ہیں۔

۱۲۔ کانٹ کی تقلید میں یہ کہنا کہ فہم اصول خارجیت ہے' اور صرف فہم ہی کے ذریعے سے ہمارے لیے خارجی عالم کا وجود ہے' بادی النظر میں اندھے پن کی انتہا معلوم ہوگی۔ ہم فہم کے متعلق یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ یہ ہمارا خاص عامل ہے' اور خارجی عالم کے متعلق یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ یہ ایسی شے ہے' جس کا ہم کو اس قسم کے کسی عامل کے توسل کے بغیر احضار ہوتا ہے۔ اسی بنا پر یہ ایسی شے ہے جس کو ہم پاتے ہیں اور بناتے نہیں' اور جس کے ذریعے سے ہم اپنے ذہنوں کی تصنیفات کی صحت کرتے ہیں۔ تاہم جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا کوئی ارتسام حقیقی ہے' یا کسی حقیقی اور خارجی شے کو ظاہر کرتا ہے؟ تو اس سوال کے ٹھیک کیا معنی ہوتے ہیں' اور ہم اس کا

ص ۱۲

کس طرح سے جواب دیتے ہیں۔ یہ سوال اس سوال کے مساوی تو نہیں ہے کہ کیا ایک احساس محسوس ہوتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے سوال کا امکان ہونے کے لیے یہ ضروری ہے، کسی نہ کسی قسم کا احساس محسوس ہوتا ہے۔ اس سوال کے یہ معنی ہوتے ہیں، کہ کیا ایک مقررہ احساس فی الحقیقت وہی ہے، جیسا کہ یہ سمجھا جا رہا ہے، بہ الفاظ دیگر آیا یہ اس طرح سے نسبت رکھتا ہے، جس طرح سے یہ نسبت رکھتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ اگرچہ ارتسام کی خارجیت یا اس کے حقیقت کے مطابق ہونے کے سوال کو با معنی بنانے کے لیے کوئی نہ کوئی احساس تو محسوس ہونا چاہیے مگر با این ہمہ اس سوال کے محض یہ معنی ہو سکتے ہیں، اور اکثر اوقات ہوتے ہیں کہ آیا ایک خاص احساس درحقیقت محسوس ہوتا ہے! یہ سچ ہے۔ لیکن ایک خاص احساس اس قسم کا احساس ہوتا ہے، جو خاص قسم کے روابط رکھتا ہے، اور یہ سوال کہ آیا ایک خاص احساس جو درحقیقت محسوس ہوتا ہے، اس کی ہمیشہ اس صورت میں ترجمانی ہو سکتی ہے "کیا ایک احساس جو بلاشبہ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت کچھ اس طرح سے مربوط ہوتا ہے جس طرح سے اس کے متعلق فکر کرنے والا شخص اس کو سمجھتا ہے"۔ اگر کوئی انجن چلانے والا بعض حالات کے تحت اب وہ حالات مستقل ہوں، یا عارضی، ایک اشارے (سگنل) کو غلط دیکھتا ہے تو اس کی غلط بیں نظر اپنی ایسی ہی حقیقت رکھتی ہے جیسی کہ اس کی اس صورت میں ہوتی، اگر یہ اس کو صحیح دیکھتا۔ متحرکہ حرارت کے مجموعوں اور اس کے بصری اعضا کے مابین نسبتیں ہوتی ہیں، بصری اعضا کی موجودہ حالت اور بعض تعیین پیدا کرنے والے حالات کے مابین نسبتیں ہوتی ہیں، فوری حسی اثر اور ثانوی ارتسامات کے مابین جو ایسے کامل اور متعین ارتسامات کو متہیج کرتا ہے جیسا کہ معمولی نظر میں ہوتا ہے، نسبتیں ہوتی ہیں۔ ایک حالت میں اتنی ہی حقیقت ہوتی ہے جتنی کہ

دوسری حالت میں ہے، مگر دونوں حالتوں کے اندر ایک ہی حقیقت نہیں ہے، یعنی یہ ایک ہی قسم کے علایق پر مشتمل نہیں ہے۔ انجن چلانے والا ایک مجموعے کے اثر کو غلطی سے دوسرے مجموعۂ علایق کا اثر سمجھ لیتا ہے یعنی ایک حقیقت کو غلطی سے دوسری سمجھتا ہے اسی لیے اس کا عمل غلط ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ حکمی نظریۂ بصر سے بالکل ناواقف ہو، مگر وہ اپنی حسوں کو خارجی بنا دیتا ہے۔ وہ ان کی اس طرح سے ترجمانی کرتا ہے، کہ یہ خاص شعور پر مربوط ہیں، اور غیر متغیر علایق میں ہمیشہ غیر متغیر رہتی ہیں۔ یا اگر اسی قسم کا اور زیادہ معروف انداز بیان اختیار کیا جائے، تو یہ معروضات کی علامات ہیں جن سے وہ اپنے احساسات کو ممیز کرتا ہے، اور جن کے ذریعے سے وہ ان کی توجیہ کرتا ہے۔ اگر ایسی صورت نہ ہوتی، تو اس کی نظر خواہ معمولی ہو، یا غیر معمولی، مگر وہ ایک قسم کی حقیقت کو غلطی سے دوسری قسم کی حقیقت نہ سمجھ سکتا کیونکہ اس کو حقیقت کا تعقل ہی نہ ہوتا۔

۲۳ پس حقیقی اور خارجی کی اصطلاحیں ایسی ہیں جن کے کوئی معنی ہی نہیں، مگر ایک ایسے شعور کے لیے جو اپنے تجربات کو اپنی ذات کے لیے اس طرح سے پیش کرتا ہے، کہ ان کا تعین علایق سے ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی ایک منفرد نظام علایق کا تعقل کرتا ہے، جو تجربات کو متعین کرتے ہیں، اور جیسے جیسے ہر تجربہ واقع ہوتا ہے، اس کے ساتھ اس کے عارضی احضار علایق کا جو اس کو متعین کرتے ہیں تقابل ہو سکتا ہے۔ ایسے شعور کے لیے جو ہمیشہ ان علایق کے متعلق جو کسی تجربے کا تعین کرتے ہیں، اپنی رائے کو اس ضرورت سے بدلتا رہے کہ ان کو دوسرے مسلمہ علایق کے ساتھ ترکیب دینا ہے، صرف ایسے شعور کے لیے اس رائے کے اندر کوئی معنی ہو سکتے ہیں کہ کوئی تجربہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، یعنی اس کے علایق و روابط ایک طرح کے ہیں مگر در اصل یہ دوسری طرح کے علایق اور نسبتیں رکھتا ہے۔ بعد میں ہم کو اس سوال پر غور

صفحہ ۱

کرنا ہوگا کہ آیا شعور جس کے لیے حقیقی اور ظاہری کا یہ تقابل ممکن ہے، ان علایق کے قایم کرنے سے کوئی تعلق رکھتا ہے جن میں یہ حقیقت کو مشتمل سمجھتا ہے۔ یعنی تعقل حقیقت اور اس فعل میں جس سے حقیقت بنتی ہے، کوئی عینیت ہے۔ لیکن اگر اس آخر الذکر سوال پر اصرار نہ کیا جائے، یا اس کا جواب نفی میں دیا جائے تو بھی ایک اہم معنی ایسے رہیں گے، جن میں فہم یا شعور کو جو اس طرح سے عمل کرتا ہے، جس طرح سے بیان کیا گیا ہے، اصول معروضیت یا خارجیت کہا جا سکتا ہے۔ اسی کے ذریعے ہمارے لیے ایک خارجی عالم ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے ہم ایک ایسے نظام فطرت کا تعقل کرتے ہیں، جس کی وحدت سے ہمیں مظاہر کی ترجمانیوں کو (اگر انھیں ذہنی دھوکوں کے علاوہ کچھ اور شے قرار دینا ہے) تطبیق دینی چاہیے۔

۱۴۔ ممکن ہے کہ بہت سے ایسے اشخاص اس قسم کے کسی تعقل کو قبول نہ کریں جو ہنوز اس امتیاز پر مسلسل عمل کر رہے ہوں جو ان کے نزدیک محض ظاہر اور حقیقت کے مابین ہے۔ لیکن ایک تعقل کے مجرد اظہار سے واقف نہ ہونا، اس کی تحلیل کی قابلیت نہ رکھنا اس امر کی شہادت نہیں کہ یہ تعقل اس شخص کے تجربے پر عمل نہیں کر رہا ہے، جو اس عدم واقفیت یا عدم قابلیت کی بنا پر ہر وقت یہ کہے گا کہ مجھے یہ نہیں ہوتا، یا میں نہیں جانتا کہ اس کے کیا معنی ہیں بعض تصورات کے لازمی ہونے کو ثبوت کو کبھی کسی ایسے شخص نے جو یہ جانتا ہو کہ مجھے کیا معلوم کرنا ہے، کبھی اس واقعے پر مبنی فرض نہیں کیا کہ ہر شخص ان کے ہونے سے واقف ہوتا ہے۔ اس قسم کا ثبوت (اگر اس قاعدہ مرافعے سے قطع نظر بھی کر لی جائے جو وحشیوں اور جاہلوں سے کیا جاتا ہے) ہر ایسے تیز آدمی کے رحم و کرم پر ہوگا جو یہ کہے کہ میں نے تو اپنے سینے میں ان تصورات کو ٹٹولا مگر مجھے یہ نہیں ملے منطقی لزوم سے علیحدہ جو اس نتیجے کے متعلق ہوتا ہے جو ان مقدمات کے

اندر موجود ہوتا ہے، جن کو تسلیم کر لیا جاتا ہے، ایک تعقل کے لزوم کے یہ معنی ہیں کہ یہ تجربے کے لیے ضروری ہے، جس کے بغیر ہمارے لیے عالم ہی نہ ہوگا۔ کسی تعقل کے لیے جب اس قسم کے لزوم کا دعوی کیا جائے تو اس کا نہ تو ثبوت ہو سکتا ہے اور نہ عدم ثبوت، بجز ان شرایط کی تحلیل کے جو اس تجربے کو ممکن بناتی ہیں۔ جب تک تحلیل کی صحت یا تکمیل کے متعلق اعتراض نہ ہو، اس وقت تک تصورات کی لزومی نوعیت، جس کو یہ تجربے کی بناوٹ میں عامل ظاہر کرتی ہے، کسی شخص کے ان کو اس مجرد شکل میں نہ پہچان سکنے سے متاثر نہیں ہوتی جس میں تحلیل ان کو بدل دیتی ہے، مگر جو محض اس وجہ سے کہ یہ ایک مقرون تجربے میں عامل ہیں، ان کی معروف استعمال کی شکل نہیں ہوتی۔

چنانچہ ایک شخص جو واقعات اور توہمات کے امتیاز سے پوری طرح سے واقف ہو، اگر اس سے کہا جائے کہ اس امتیاز سے عالم کا بہ حیثیت ایک نظام علایق تعقل بھی مترشح ہوتا ہے، اور اسی تعقل کی بنا پر وہ متواتر ایسی شے کو توہم قرار دیکر رد کرتا ہے جس کو پہلے وہ واقعہ سمجھتا تھا، کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ مفروضہ علایق جو اس کے نزدیک واقعے کی ماہیت تھے، ایسے نہیں ہیں جن کو دوسرے علایق کے ساتھ اس طرح سے ترکیب دیا جا سکے، کہ وہ اس کو ایک قابل فہم نظام تسلیم کرے، تو ممکن ہے اس کو یہ بات عجیب معلوم ہو۔ اس قسم کی عبارت سے ممکن ہے، اس کے کوئی معنی سمجھ میں نہ آئے۔ مگر یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے، کہ آیا غور و فکر کے بعد اس امتیاز کی دوسری طرح سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ جب ہم اپنے امر واقعہ کے تصور کی تحلیل کرتے ہیں، تو کیا ہم اس کو ایک ایسے علاقے کے تصور کے علاوہ بھی ظاہر کر سکتے ہیں، جو ایک ہی قسم کی چیزوں کے مابین ہمیشہ یکساں ہوتا ہے یا اپنے تصور شے کو، اس کے سوا بھی کسی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں کہ

یہ ایسا تصور ہے، جو ایک طرح کے علایق میں ہمیشہ یکساں رہتا ہے۔ اور کیا ان دونوں لفظوں میں سے ہر ایک ایسے عالم کا تصور ظاہر نہیں کرتا جو مربوط عناصر کا ایک ابدی اور منفرد نظام ہے جس کے لیے لاتعداد علایق ہونے گے باوجود اور نئے علایق سے مربوط ہونا ضروری ہے۔ اگر ہم اس شعور کو جو اس تصور کا باعث ہوتا ہے، صحیح معنی میں فہم کہ سکیں تو کیا ہم کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ فہم ہی ہمارے لیے ایک خارجی عالم کے ہونے کا ذریعہ ہے اور یہی اصول خارجیت یا معروضیت ہے۔

۱۵۔ اب تک ہم صرف اس نتیجے تک پہنچے ہیں، کہ ایک تعقل جس سے فہم کو ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ استعداد کو فعل سے ہوتا ہے ہمارے حقیقی کو غیر حقیقی سے اور واقعی کو دھوکے سے امتیاز کرنے کی قابلیت کا باعث ہے۔ شاید یہ کہا جائے کہ ایسے دعوے کے ثابت کرنے کے لیے اس قدر زحمت برداشت کرنے کی ضرورت نہ تھی، جو عملاً ہم کو صرف یہ بتاتا ہو، کہ نظام فطرت کے تعقل کے بغیر ہم نظام فطرت کا تعقل نہ کرسکتے تھے۔ یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ کیا یہ بعینہ ایک ہی قسم کا یا غلط دعویٰ نہیں ہے؟ بعینہ ایک ہی قسم کا اس صورت میں کہ اس سے ٹھیک وہی مفہوم سمجھا جائے، جو اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، اور غلط اس لحاظ سے کہ اس کے یہ معنی لیے جائیں کہ ایک نظام فطرت کا تعقل اپنے علاوہ اور کسی مواد سے پیدا نہیں ہوسکتا۔ اب ہم انھیں مشکلات کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں، جو تعقل زیر بحث کی ان احکام کے علاوہ، جو اس کو مسلم مانتے ہیں، اور کسی شے سے توجیہ کرنے میں پیش آتی ہیں، یہ ایسی مشکلات ہیں، جو ہر ایسے نظریے کے ساتھ پیش آتی ہیں، جو خود علم فطرت کو طبیعی اعمال کا نتیجہ قرار دیتا ہے اس قسم کے ہر نظریے کو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ نتیجہ علم تجربے سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر تجربہ (جیسا کہ فلسفے کے اکثر طالب علم واقف ہوں گے) ایسا لفظ ہے

ص ۲۰

جس کو مختلف معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں وہ تجربہ جس سے مطلوبہ نتیجہ حاصل ہوگا، محض اس معنی میں تجربہ نہیں ہونا چاہیے جس میں مثلاً ایک پودے کے متعلق یہ کہا جاتا ہے، کہ اس کو فضائی یا کیمیاوی تغیرات کے ایک تسلسل کا تجربہ ہوتا ہے، یا جس معنی میں خود ہم کو نیند کے دوران میں لاتعداد واقعات کا تجربہ ہوتا ہے، جو ہم کو متاثر کرتے ہیں، مگر جن کا ہم کو وقوف نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا تجربہ بتدریج کسی حد تک اس انداز کو بدل سکتا ہے، جس میں طبیعی عضویہ ہیجی پر عمل کرتا ہے۔ ممکن ہے یہ اس کے عقلی اعمال کے لیے ضروری ہو جانے کا باعث ہو، لیکن اس کے اور اس تجربے کے مابین جس سے علم فطرت حاصل ہوتا ہے، ایک ایسی خلیج حایل ہے، جس کے (کسی شخص نے گفتگو کی پریشانی کے علاوہ) کسی شخص نے پر کرنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ یا اگر زیادہ صحت کے ساتھ کہا جائے تو یہ سمجھنا چاہیئے، کہ تجربے کی ان دو حسوں میں بالکل وہی فرق ہے، جو تغیر اور شعور تغیر کے مابین ہے۔

۱۶۔ آخری قسم کا تجربہ امور واقعی کا تجربہ ہونا چاہیے جس کو ایسا ہی تسلیم بھی کیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تجربے کی نفسیاتی تاریخ کا تصور کیا جا سکتا ہے، اور اس کا ایسی نوبت تک پتا لگا سکتے ہیں، جس میں واقعہ اور واہمہ کا امتیاز ہنوز صوری طور پر تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن اس عمل کی حد ہے۔ ایک ایسا تجربہ جو واقعے کو واہمے سے ممیز کرتا ہے، ایسے تجربے سے پیدا نہیں ہو سکتا، جو کسی نہ کسی صورت میں مربوط واقعات یا ایک سلسلۂ تغیرات کا شعور نہ ہو۔ عموماً اور بہت زیادہ وثوق کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ غیر متوقعہ بات کا وقوع اس وجہ سے کہ یہ مسلمہ ائتلاف تصورات میں خنک پیدا کر دیتا ہے، اس امتیاز کے پیدا کرنے میں بہت بڑا دخل رکھتا ہے، جو بظاہر جو کچھ معلوم ہوتا ہے، اور جو کچھ ہوتا ہے، اس کے مابین ہے۔ لیکن اچانک تعجب کا ہو جانا ایک

ص ۲۱

بات ہے، اور ایک یقین کی صحت اور بات ہے۔ اگر ایسے واقعات کا
جن کے تصورات ایک مربوط سلسلے کے اندر ائتلاف پا چکے ہیں، اور
نئے واقعے دونوں کا (جس کا مشاہدہ اس سلسلے کے ایک رکن کی
حیثیت سے ہوتا ہے) شعور پہلے سے نہ ہوتا، تو غیر معروف واقعے سے
اعصاب یا نفسی مادے کے اندر ایک سخت ہیجان واقع ہو جاتا، مگر واقعات
کی ترتیب کے متعلق نہ تو غلط یقین ہوتا، جس کی اس سے تصحیح کرنے کی
ضرورت ہوتی اور نہ نئے مشاہدے میں آئے ہوئے واقعے میں پہلے
مشاہدہ شدہ واقعات کے ساتھ ایسا تلازم ہوتا، کہ اصلاح و تصحیح کا
خیال پیدا ہوتا۔ لیکن واقعات شعوری بہ حیثیت ایک مربوط سلسلے کے
(یعنی نہایت ہی ابتدائی صورت میں تجربہ جس صورت میں کہ یہ علم کی
ابتدا بن سکتا ہے) محض مربوط واقعات کے سلسلے سے کوئی عنصر غنیمت
نہیں رکھتا، اس لیے اس کے متعلق صحیح معنے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ
اس کا ارتقا جسم و روح کے ایسے تدریجی تغیرات سے ہوتا ہے، جس کی
شکل اول الذکر معنی میں تجربہ ہے۔ مربوط واقعات کے ایک سلسلے کا
نہ تو کوئی ایک رکن اور نہ چند سلسلے کے مربوط ہونے کا شعور ہو سکتے
ہیں۔ اور نہ اس سلسلے کا کوئی حاصل یا نتیجہ سلسلے کے مربوط ہونے کا شعور
ہو سکتا ہے۔ اگر یہ حاصل ایک اور واقعے کے علاوہ بھی کچھ ہو سکے تو بھی
یہ صرف ایسی شے ہو سکتا ہے، جو ایک خاص نوبت پر ایسے واقعات
میں زائد ہو سکتی ہے جو اب تک گزر چکے ہیں۔ لیکن بعض واقعات کا
شعور ایسی شے نہیں ہو سکتا جو ان کے بعد اس طرح سے ہوتا ہو (جن
واقعات کا یہ شعور ہے ان سب کے لیے یہ مساوی طور پر موجود ہوگا۔
اسی بنا پر یہ عاقلانہ تجربہ یا تجربہ بہ حیثیت مبدا علم ہونے کے نہ تو
ان واقعات پر مشتمل ہوتا ہے، جن کا یہ تجربہ ہے اور نہ ان کا نتیجہ
ہو سکتا ہے۔

ص ۲۲

۱۷۔ جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ شاید نہ ہو، مگر کیا یہ سابقہ واقعات

کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا ہے تو ایک سلسلۂ واقعات جس کا کوئی شعوری تجربہ نہیں ہوا ہے، اس کے متعلق یہ فرض کرنا پڑے گا کہ اس سے ایک دوسرے سلسلے کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ اگر کوئی مفروضہ قایم کیا جائے تو دشواری صرف ٹل جاتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ سلسلۂ واقعات جس سے دوسرے واقعات کے متعلق ایک طرح کا شعور پیدا ہوتا ہے ایسا ہے جس کا شعور ہے، تو اس شعور کی چونکہ ان واقعات کا حاصل قرار دیکر توجیہ نہیں ہوتی، جن کا یہ شعور ہے، اس لیے اس کی توجیہ اس سے پہلے کے سلسلۂ واقعات کے حوالے سے کرنی پڑے گی۔ اور آخر کار ان دونوں صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت نہ رہ جائے گی کہ یا تو ایک ایسے شعور کو تسلیم کر لیا جائے جو واقعات سے قطعاً حاصل نہ ہوگا یا اس مفروضے کو مان لیا جائے کہ ابتدائی شعور واقعات ایک ایسے سلسلۂ واقعات سے پیدا ہوتا ہے، جس کا شعور نہیں ہوتا۔ مگر اس مفروضے پر جب ہم غور کرتے ہیں، تو یہ الفاظ کا ایک سلسلہ معلوم ہوتا ہے، جس کے مطابق تصورات کا کوئی سلسلہ نہیں ہوتا۔ یہ علت و معلول کے تعلق کا ایک دعویٰ کرتا ہے۔ جس میں مفروضہ علت کے اندر علت کی تمام خصوصیات مفقود ہوتی ہیں۔ یہ دریافت کیا جا سکتا ہے کہ آیا ہم کسی ایسی شے کو علت تسلیم کر سکتے ہیں، جو اپنے مفروضہ معلول کی توجیہ نہ کر سکتی ہو، یا ان شرایط کے مساوی نہ ہو، جن میں معلول کی تحلیل ہو سکتی ہو۔ لیکن اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ہم ایسی شے کو علت تسلیم کر سکتے ہیں، تو بھی کم سے کم ایک علت کو ایسا تو ہونا چاہیے، کہ تجربہ اس بات کی شہادت دیتا ہو، کہ یہ ہمیشہ معلول سے مقدم ہوتی ہے۔ اب ایک سلسلۂ واقعات جس کا کوئی شعور نہیں ہے، یقیناً ایسا مجموعۂ شرایط نہیں ہے، جس میں شعور کی تحلیل ہو سکتی ہے۔ اور نہ یہ ایسا مقدم ہو سکتا ہے جو یکساں طور پر تجربے میں شعور کے ساتھ ائتلاف رکھتا ہو، کیونکہ ایسے واقعات جن کا شعور نہیں ہوتا وہ تجربے کے اندر ہو ہی نہیں سکتے۔

۱۸۔ پس یہ تسلیم کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ تجربے کی مربوط واقعات کے شعور کے معنی میں (اس کے علاوہ اور کسی معنی میں بھی یہ ہماری نظام فطرت کے علم کی توجیہ میں مدد نہیں کرتا) کسی طبیعی تاریخ سے توجیہ نہیں ہوتی۔ یہ واقعات کے کسی سلسلے کا نتیجہ نہیں ہے۔ صحیح معنی میں یہ اپنے علاوہ اور کسی مواد سے پیدا نہیں ہوتا۔ اس نے کسی طبیعی عمل کے ذریعے سے فطری زندگی کی دوسری اشکال سے نشو و نما نہیں پایا ہے۔ اگر ایسا شعور موجود ہو تو فطرت کے حکمی تعقل کو بھی واقعہ اور واہمہ، خارجی حقیقت اور ذہنی دھوکے کے روزمرہ کے امتیاز کی طرح سے اس کا ایک نشو و نما ثابت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ان دونوں کے مابین عینیت کا ایک متعین عنصر ہے۔ لیکن خود شعور اور کسی ایسی شے کے مابین جس کا تعین ان علایق سے ہوتا ہے، جن کے تحت ایک فطرت شعور کے سامنے آتی ہے، نشو و نما کے کسی عمل کا درحقیقت پتا نہیں لگایا جا سکتا کیونکہ ان کے مابین کسی قسم کا اتحاد نہیں ہے۔ فطرت مع اپنے تمام متعلقات کے ایک عمل تغیر ہے، اس میں شک نہیں کہ یہ تغیر یکساں اسلوب پر ہوتا ہے مگر ہے پھر بھی تغیر۔ وہ تمام علایق جن کے تحت ہم اس کو جانتے ہیں وہ یا تو تغیرات کے علایق ہوتے ہیں، یا ان کے ذریعے سے تغیر کا تعین ہوتا ہے۔ لیکن نہ تو کسی عمل تغیر سے خود اس کا شعور ہو سکتا ہے، جس کے شعور تغیر ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کل مدارج تغیر کے سامنے یکساں طور پر موجود رہے، اور نہ کوئی شعور تغیر اس وجہ سے کہ کل شعور کا ایک ہی وقت میں ہونا ضروری ہے ایک عمل تغیر ہو سکتا ہے کسی شخص کے شعور تغیر کی ایک حالت کے اندر تغیر ہو سکتا ہے اور اس کے باہر بھی تغیر ہو سکتا ہے۔ مگر خود شعور کے اندر کوئی تغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے اجزائے ترکیبی میں مقدم و مؤخر یہاں اور وہاں کا کوئی علاقہ نہیں ہے، مثلاً نقطۂ ل اور نقطۂ ب کے احضار کے مابین اس عمل میں جس سے معروض شعور بنتا ہے کوئی تغیر نہیں ہو سکتا۔

ص ۲۳

۱۹۔ امور بالا سے کم سے کم یہ نتیجہ تو نکلتا ہوا معلوم ہوتا ہے، کہ ایک قسم کا شعور جس کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ یہ فطری الاصل ہے ہمارے نظام فطرت کے تعقل کے لیے ضروری ہے، جو حقیقت کا خارجی عالم ہے، جس سے دھوکے کو ممیز کیا جا سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ایک فہم (کیونکہ یہ لفظ اس اصول شعور کے اظہار کرنے کے لیے سب سے زیادہ موزوں ہے جس کی کسی اور شے میں تحویل نہیں ہو سکتی، ہمارے لیے فطرت کو بناتا ہے، اس معنی میں کہ ہم کو یہ تصور کرنے کے قابل کر دیتا ہے کہ ایسی شے کا وجود ہے۔ اب وہ شے جس کو فہم اس طرح سے اپنے سامنے لاتا ہے، اجیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) بعض علایق پر مشتمل ہوتی ہے، جن کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے، کہ ان سے مل کر ایک نظام بنتا ہے۔ اب دوسرا سوال یہ ہوگا کہ آیا فہم کے متعلق یہ سمجھا جا سکتا ہے، کہ یہ اس معنی میں بھی فطرت کو بناتا ہے کہ یہ ان علایق کے موجود ہونے کا ایک ذریعہ یا کم از کم ایک شرط ہے۔ اگر اس معنی میں یہ فطرت کو نہیں بنا سکتا، تو ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ باوجود اس کے کہ ایک طرف تو ایک نظام فطرت کا تعقل اور دوسری طرف خود نظام کا تعقل مختلف اور مستقل اصل رکھتے ہیں، پھر بھی کوئی ناقابل توجیہ ہمنوائی پہلے سے قایم ہے، جس کے ذریعے اس قسم کا نظام اس تعقل کے مطابق ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کو اس نتیجے سے جس تک ہم ابھی پہنچے ہیں، کوئی راہ گریز تلاش کرنے کے لیے بطور سبب کے پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ ہم ایک ایسی کوشش کی تجدید کریں جو اکثر کی جا چکی ہے اور ناکام ہو چکی ہے، ہمیں اس امر پر غور کرنا چاہیے کہ آیا وہ اعتراضات جو دوسری صورت پر عاید ہوتے ہیں، یعنی اس نظریے پر کہ فہم جس کے ذریعے سے ہم کو ایک نظام فطرت کا احضار ہوتا ہے، اصولاً وہی فہم ہے، جس سے خود یہ نظام بنتا ہے۔ فی الحقیقت اس قدر و قبیح ہیں جیسا کہ عموماً ان کو سمجھا جاتا ہے۔

۲۰۔ ہم کو معلوم ہوگا کہ عقل عام کا قدیم فلسفہ اس بارے میں اس قدر

ص ۲۴

مبہم ہے، کہ گمان یہ ہوتا ہے کہ اس میں اس سے زیادہ دشواری پیش آئے گی جیسا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ لاک سے زیادہ کسی نے اس شد و مد سے حقیقی اور خیالی یعنی عمل فطرت اور عمل ذہن کے تقابل کو واضح نہیں کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سادہ تصورات یا حسیں تو ہم اپنے لیے نہیں بناتے۔ اس لیے لاک کے نزدیک وہ اور جو امر ان کا باعث ہوتا ہے، دونوں حقیقی ہیں۔ لیکن علایق نہ تو سادہ تصورات ہیں اور نہ ان کے مادی اصلی نمونے ہیں۔ اس لیے لاک صراحتہً یہ کہتا ہے کہ یہ عمل ذہنی کے ذیل میں آتے ہیں، جو حقیقی کے مقابل ہے۔ لیکن اگر ہم جو کچھ وہ کہتا ہے اس کو صحیح مان لیں، اور جن چیزوں کو ہم حقیقی خیال کرتے آئے ہیں، ان سے تمام وہ اوصاف خارج کر دیں، جو اضافت سے بنے ہیں، تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی باقی نہیں رہ جاتی، اضافت کے بغیر کوئی سادہ تصور دوسرے سادہ تصورات سے ممیز نہ ہوگا، اور کائنات تجربہ میں اپنے احول سے غیر متعین رہے گا۔ اس لیے بذات خود یہ غیر محدود ہوگا اور لہذا اس سے مادی اصل کی کوئی تحدید نہ ہوگی جسے بقول لاک ہم صرف اس کے ذریعے سے جانتے ہیں یا اگر دوسری طرح جانتے بھی ہیں تو ان اصلی اوصاف کے موضوع کی حیثیت سے جانتے ہیں، جو اضافات پر مشتمل ہوتے ہیں، جس کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ حقیقی اور خیالی کے تقابل اور اس مسئلے پر کہ اضافت ذہنی عمل کا نتیجہ ہے، یا خیالی شے ہے، جب ملا کر غور کیا جاتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ مترشح ہوتا ہے، کہ کوئی شے حقیقی نہیں ہے جس کے متعلق کچھ کہا جا سکے۔

اس دشواری سے بچنے کا معمولی طریقہ یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں کو علٰحدہ رکھا جائے اور ان میں سے کسی ایک سے بھی ہاتھ نہ اٹھایا جائے ہم بھی حقیقی اور خیالی کے تقابل کا اسی طرح سے دعویٰ کرتے ہیں، جس طرح سے لاک کرتا تھا، اور اگر ہم اضافات کو خیالی (یعنی عمل ذہنی) کہنے میں اس قدر صراحت سے کام نہیں لیتے، تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ہمارے

ف ۲۵

پاس حقیقی کے متعلق کوئی ایسا نظریہ ہے، جو لاک سے زیادہ منطقی طور پر ان کو تسلیم کرتا ہو۔ باایں ہمہ باقاعدہ طور پر مصدقہ علم کو حقیقت قرار دینے میں ہمیں ذرا بھی تامل نہیں ہوتا، اگرچہ جو کچھ معلوم ہے، وہ اضافات کے علاوہ اور کسی شے پر مشتمل نہ ہو، ہم نہ تو خود سے یہ دریافت کرتے ہیں، کہ ایک علم اضافات علم حقیقت کیونکر ہو سکتا ہے، حالانکہ حقیقی محض سادہ حس ہو، یا ایسی شے ہو، جو خود کی سادہ حس میں نقل کرتی ہے، اور نہ یہ دریافت کرتے ہیں کہ ہم حقیقی کی اس تقابل کی تعریف کیے بغیر، جو ذہنی عمل اور اس کے مابین ہے، کیا تشریح کر سکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے، کہ اس تقابل کے اختیار کرنے سے ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حقیقی اور سادہ حسیں یا اس کی اصل ایک شے ہیں، جس سے (جیساکہ لاک کو بھی علم تھا) اضافات کا غیر حقیقی ہونا مترشح ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم اپنے اعمال علمی میں یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ اضافات ہی حقیقت کا اصل جوہر ہیں، ہم اپنی حقیقی کی تعریف پر اس مسلمے کی روشنی میں از سر نو غور نہیں کرتے۔ ہم اپنے عمل کو حقیقی کے علم کے متعلق لاک کے حقیقی کے نظریے سے (جو ہمارا بھی ہے) برابر نہیں رکھتے، اور یہ نہیں دیکھتے کہ آیا ان میں باہم توافق ہے۔ اس لیے ہم اس تقابل پر معترض نہیں ہوتے، جس پر یہ نظریہ مبنی ہے۔

۲۱۔ چونکہ حقیقی کے متعلق ایسے خیال کو تسلیم کرنا، جس کو لاک جیسا صاحب فکر اضافات کی حقیقت کے ساتھ مطابق نہیں کر سکا، اور جس سے منطقی طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علم حقیقی کا نہیں ہوتا، اور چونکہ دوسری جانب حقیقی اور عمل ذہنی یا خیالی کے تقابل میں کچھ ایسی شے ہے، جو عام عقل کے مطالبے کی تشفی کرتی معلوم ہوتی ہے، تو یہ دریافت کرنا بہت اہم ہو جاتا ہے، کہ کیا ہم اس مطالبے کی صحیح ترجمانی کرتے ہیں۔ اس تقابل کی تہ میں ایسا تخیل نہیں ہے، جو ہم سے اس کے تسلیم کر لینے کا طالب ہے، مگر جس کے تسلیم کرنے میں، ہم اس کی غلط ترجمانی کرتے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ لاک بار بار اس بات پر زور دیتا ہے کہ سادہ

ص ۲۶

تصورات میں سے ایک تصور بھی ہم اپنے لیے بنا نہیں سکتے۔ وہ خود کو ہم پر عاید کر دیتے ہیں، ہم ان کو محسوس کرنا چاہیں یا نہ چاہیں۔ اس کے نزدیک اپنی اسی خصوصیت کی بنا پر یہ اس کے مستحق ہیں، کہ ان کو حقیقی کہا جائے۔ اس کے برعکس عمل ذہنی کو وہ بے قاعدہ خیال کرتا ہے۔ ایک شخص کو بس خیال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ اپنے لیے اضافت کے جیسے چاہے تصور بنا سکتا ہے۔ اس طرح لاک اس تعقل کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کو ہم تعقل عاملہ کہہ سکتے ہیں۔ (عاملہ اس لحاظ سے کہ یہ ہمارے عمل ذہنی کو قابو میں رکھتا ہے) جو اس تقابل کی تہ میں ہوتا ہے، جو حقیقی اور عمل ذہنی (خیالی) کے مابین ہے۔ یہی وہ تعقل ہے جس کو ہم اضافات کا واحد اور غیر متغیر نظام کہہ کر بیان کر چکے ہیں۔ جبلی طور پر جس شے کو ہم حقیقی کے مقابلے میں لاتے ہیں، وہ عمل ذہنی نہیں ہوتا بلکہ ذہن کا وہ عمل ہوتا ہے جس کو بے اصول اور بے قاعدہ طور پر متغیر فرض کیا جاتا ہے۔

۲۲- لیکن حقیقت میں ایسی کوئی شے نہیں ہوتی۔ خود یہ سوال کہ حقیقی کیا ہے؟ جس کا ہم اس تقابل کی مدد سے جواب دینا چاہتے ہیں، اس حد تک گمراہ کن ہے جس حد تک اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ کسی ایسی شے کا وجود ہے جس سے حقیقی ممیز ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ہم فلاطون کی بے ڈھنگی منطق پر خوش ہو لیں، اور یہ فرض کر لیں کہ بعض غیر حقیقی اشیا ہوتی ہیں جن کو جہل سے وہی نسبت ہوتی ہے، جو حقیقی کو علم سے ہوتی ہے اور بعض اشیا ایسی ہوتی ہیں جن کو اسی قسم کی نسبت محض رائے سے ہوتی ہے۔ اس مغالطے کی اور مغالطوں کی طرح سے جو فلاطون کے یہاں ملتے ہیں وہ خود ہی تصحیح کرتا ہے اور حقیقی کے متعلق جو کچھ الفاظ ہم استعمال کرتے ہیں، ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم خود بھی اس کا شکار ہو گئے ہیں۔ اگر عمل ذہنی اور کسی ایسی شے کے مابین جو عمل ذہنی نہیں ہے، کوئی صحیح تقابل ہے تو پھر بھی ان میں ایک کو اتنا ہی حقیقی ہونا چاہیے، جس قدر کہ دوسرا ہے۔ دو شقوں میں سے ایک صحیح ہو سکتی ہے۔ یا تو عمل ذہنی کسی شے کا نام

نہیں ہے، اور یہ محض عدم تعین یا اوصاف کے موجود نہ ہونے کو ظاہر کرتا ہے، اس صورت میں اس دعوے سے ایسی کوئی شے ظاہر نہیں ہوتی جس کے حقیقی یا اور کوئی شے مقابل ہو سکے۔ یا اگر یہ اپنے اوصاف و اضافات رکھتا ہے، تو یہ اتنا ہی حقیقی ہے، جتنی کوئی دوسری شے ہو سکتی ہے۔ ان اضافات کے نہ سمجھنے کی وجہ سے جو ایک قسم کی شے کو متعین کرتے ہیں جو عمل ذہنی سے منسوب کیے جاتے ہیں اور جو ان اضافات سے مختلف ہیں جو کسی دوسرے عالم سے منسوب کیے جاتے ہیں ممکن ہے کہ ان دو قسم کی چیزوں میں ابہام ہو جائے۔ ممکن ہے کہ جو شے درحقیقت ایک قسم کی ہے ہم اس کو دوسری قسم کا سمجھنے لگیں، مگر یہ ابہام درحقیقت حقیقی اور غیر حقیقی کے مابین نہیں ہے۔ خود یہ غلط یعنی جو شے ایک طرح کے اضافات رکھتی ہے، اس کے متعلق دوسری قسم کے اضافات فرض کر لینے کی غلطی خود اپنی حقیقت رکھتی ہے۔ یہ اپنی تاریخ رکھتی ہے۔ انسان کے ذہن کی ترقی میں اس کا خاص مرتبہ، اس کے اسباب و نتایج ہیں اور ان تعینات کے ساتھ یہ اتنی ہی حقیقی ہوتی ہے جتنی کہ کوئی اور شے ہو سکتی ہے۔

۲۳۔ لہذا اگر ہم حقیقی کی اس کے مقابل ایک غیر حقیقی تلاش کر کے تعریف کرنے کی کوشش کریں، خواہ ذہن کے عمل میں یا کہیں اور تو محض بے سود ہوگا۔ تو کیا اس تقابل کے کوئی معنی نہیں ہیں جو ہر وقت ہماری زبان پر رہتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی واقعہ جیسا ہم کو بظاہر معلوم ہوتا ہے، ممکن ہے کہ کم و بیش اس سے (بلکہ ہمیشہ مختلف ہوتا ہے) مختلف ہو۔ وہ اضافات جن کے ذریعے سے ہم اس کو متعین سمجھتے ہیں وہ نہیں ہوتے، یا کم از کم ان سے جزواً مختلف ہوتے ہیں جن سے اس کا درحقیقت تعین ہوتا ہے۔ مگر یہ امتیاز ایک جزئی حقیقت اور دوسری جزئی حقیقت کے مابین ہے نہ کہ ایک حقیقی اور ایک غیر حقیقی کے مابین۔ کسی واقعے کا پر فریب ظاہر اس کی حقیقت کے مقابلے میں وہ

ہوتا ہے، جو وہ واقعہ درحقیقت نہیں ہوتا۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ
درحقیقت کچھ ہوتا بھی ہے، یہ اس خاص حقیقت کے ساتھ حقیقی نہیں ہوتا
جو اس سے وہ شخص منسوب کرتا ہے، جو دھوکے میں مبتلا ہوتا ہے۔ مگر یہ
ایسی حقیقت کی بنا پر حقیقی ہوتا ہے جس کو ایک اعلیٰ درجے کی ذہانت
سمجھ سکتی ہے۔ وہ علایق جن سے ایک واقعے کے متعلق غلط یقین میں ہم
سمجھتے ہیں کہ اس واقعے کا تعین ہوتا ہے، غیر موجود تو نہیں ہوتے۔
درحقیقت یہ تعقل کرنے والے شعور کے معروضات ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ
ایسے شعور کے عمل سے اور ایک عالم کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت
سے پیدا ہوتے ہیں، جو ان کا احضار کرتا ہے، اس لیے یہ اس واقعے
کے حقیقی حالات و شرایط سے کم حقیقی نہیں ہیں۔ جس کے ہونے کا خیال
ہوتا ہے، مگر جس کا ان سے تعین نہیں ہوتا۔ جب ہم ان احکام پر غور کرتے
ہیں جن میں ہم ہر وقت یہ فیصلہ کرتے ہیں، کہ جس شے کو ایک خاص واقعے
کی حقیقت سمجھ لیا گیا تھا وہ دراصل اس کی محض ظاہری شکل تھی (یعنی
اس خاص واقعے کی حقیقت نہ تھی) یا یوں کہو کہ جب ہم ان الفاظ پر غور
کرتے ہیں جن میں ان احکام کا اظہار ہوتا ہے اس وقت ہم حقیقی کا
ایک مجرد کلی کی حیثیت سے ایک دوسرے مجرد کلی یعنی غیر حقیقی کے مقابلے
میں ذکر کرنے لگتے ہیں۔ اس طرح سے ایک تقابل کی جگہ جو فی الحقیقت
دو حکموں کے مابین تقابل ہوتا ہے (ایک واقعے کے متعلق حکم لگانے کے
فعل کا تعین بعض علایق سے ہوتا ہے جو ان کے علاوہ ہوتا ہے) ہم ایک
دوسرے تقابل کو دیدیتے ہیں، جو محض الفاظ میں ہوتا ہے، مگر جس کے
متعلق ہم یہ خیال کرنے لگتے ہیں، کہ غیر حقیقی کو عمل ذہنی کے مطابق قرار دیکر
اسے ایک معنی پہنا دیتے ہیں، اور وہ اس طرح سے کہ اس کو ایک
حقیقی کا مقابل ٹھیراتے ہیں، جس کی کوئی اور اصل ہے، اب ہم نہیں
کہہ سکتے کہ وہ کیا ہے۔

ص ۲۸

۲۴۔ جس شے کو ہم نے اب تک ثابت کرنے کی کوشش کی ہے،

وہ یہ تھی کہ (۱) حقیقی کو کسی دوسری شے سے ممیز کرکے اس کی تعریف کرنی لازمی طور پر بے سود ہے (کیونکہ یہ ایک واقعہ یا شے کی حقیقی نوعیت اور دوسرے واقعے یا شے کی حقیقی نوعیت کے امتیاز سے غلط تجربے کا نتیجہ ہے اور (۲) خصوصاً حقیقی اور ذہن ساختہ کا تقابل غلط ہے، اس وجہ سے نہیں کہ حقیقی خود ذہن ساختہ ہے۔ (آیا ایسا ہے یا نہیں ہے اس کی تو ہمیں ابھی تحقیق کرنی ہے) بلکہ اس وجہ سے کہ ذہن کا عمل حقیقی ہوتا ہے۔ ایک معروف مثال کو لیتے ہیں سو تھیلروں[1] کا محض تصور اس میں شک نہیں کہ ان کے مالک ہونے سے بہت مختلف ہے، نہ اس وجہ سے کہ یہ غیر حقیقی ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ جن علایق سے تصور کی حقیقی نوعیت بنتی، وہ ان سے مختلف ہیں، جن سے قبضے کی حقیقی نوعیت بنتی ہے۔

ص ۲۹ اس حد تک ثابت کرنا ضروری تھا، تاکہ یہ تحقیق، کہ صرف یہی نہیں کہ ہمارا فطرت کے تعقل کرنے کے قابل ہونا، بلکہ یہ بھی کہ فطرت جیسی شے کا وجود ہے، آیا فہم پر مبنی ہے؟ ایسے تعقل پیشین سے متاثر ہو جائے گی، جو اس کو ایسی تحقیق کے مساوی بنا دے گا، کہ آیا حقیقی غیر حقیقی کے عمل کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔ اب اگر اس بے سود سوال سے کہ حقیقی کیا ہے، جس کا ہم صرف یہ جواب دے سکتے ہیں کہ حقیقی ہر شے ہے، ہم اس نسبتہً امید افزا سوال کی طرف رجوع ہوں کہ اس امر کا ہم کیونکر فیصلہ کرتے ہیں، کہ کوئی خاص واقعہ یا معروض درحقیقت ویسا ہی ہے، جیسا کہ معلوم ہوتا ہے، اور آیا اس کے متعلق ہمارا یقین صحیح ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہونا چاہیے کہ ہم ایسا ان اوصاف کے متغیر ہونے کا امتحان کرکے کرتے ہیں، جو ہم اس سے منسوب کرتے ہیں، یا جو اس کی ظاہری نوعیت ہوتے ہیں۔ ایک خاص پہاڑی آج قریب معلوم ہوتی ہے، کل فضا کے اس سے مختلف حالات میں یہ دور معلوم ہوتی تھی لیکن جو واقعہ کل بظاہر معلوم ہوا تھا

[1] ایک جرمن سکہ

اس کی نوعیت اس طرح سے بدل نہیں سکتی۔ جو کچھ یہ درحقیقت ہے اس میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ اس ظاہری شکل سے دوسری ظاہری شکل میں ممکن ہے کہ تغیر ہوا ہو لیکن اس ظاہر کی حقیقت میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا۔ پس کل کے ظاہر کے واقعے کا تعین جن شرائط سے ہوا تھا وہ ان سے مختلف تھیں جن سے کہ آج کے واقعے کا تعین ہو رہا ہے۔ لیکن اگر دونوں ظاہر کلیتہً پہاڑی کے مقام و وضع پر مبنی ہوں، تو ان کا تعین ایک ہی قسم کے حالات سے ہو گا۔ لہذا ہم سے پہاڑی کے اس قدر دور سمجھنے میں، جیسا کہ ہم نے کل سمجھا تھا، یا اس قدر قریب سمجھنے میں، جیسا کہ ہم نے آج سمجھا ہے یا دونوں میں ضرور غلطی ہوئی ہو گی، غلطی اس اضافت کے اعتبار سے جو ہم نے اس کے ظاہروں اور پہاڑی کے فاصلے کے مابین فرض کی ہے۔

۲۵۔ تفصیل کے لیے اگر کافی وقت ہو، اور اس پر کافی طور پر قابو بھی ہو تو یہ ثابت کرنا کچھ مشکل نہ ہو گا کہ جس یقین کی تشریح کی گئی ہے، یعنی کہ کوئی شے جیسی کہ درحقیقت ہوتی ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا، وہ ہمارے حقیقت کے سب سے قدیم اور سب سے ترقی یافتہ احکام کو منضبط کرتا ہے (یعنی اس عام مفروضے کو کہ علیحدہ علیحدہ چیزوں کا ایک جم غفیر ہے، جو بجائے خود غیر متغیر رہتی ہیں، حالانکہ ہمارے لیے ان کے ظاہر بدلتے رہتے ہیں، اور تغیر کے عام قانون میں یکسانی و ثبات کی حکمی تلاش کو)۔ فکر و بیان کے خفیف سے خلط سے یہ یقین یا تو لاک کی حسی جوہریت کی شکل اختیار کر لیتا ہے یا عام حکمت کی جوہریت کی۔ ایک حس اپنے حالات و شرائط کا ناقابل تغیر نتیجہ ہوتی ہے، اب وہ حالات و شرائط جو کچھ بھی ہوں۔ یہ ناقابل تغیر طور پر دوسری حسوں سے علاقہ رکھتی ہے۔ اس کے حالات یا علایق کے متعلق ہماری رائے بدل سکتی ہے، مگر خود وہ حالات یا علایق یا وہ حسیں جو ان سے متعین ہوتی ہیں نہیں بدل سکتی۔ اسی لیے جب ایک

شخص اپنے آپ کو ٹٹولتا ہے (جیسا کہ لاک اس سے کہتا ہے تو سادہ احساسات (یعنی ایسے احساسات جو ان کی عقلی ترجمانیوں اور ترکیبوں سے بری ہوتے ہیں اہی اس کو (ان کے متعلق ہمارے) احکام کے مقابلے میں غیر متغیر معلوم ہوتے ہیں۔ حقیقت میں ناقابل تغیر ہونا کسی سادہ احساس سے متعلق نہیں ہوتا، کیونکہ ہمارے احساسات ہر لمحہ بدلتے رہتے ہیں بلکہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس کا تعلق اس اضافت سے ہے جو اس کے حالات کے یا اس کے اور دوسرے احساسات کے مابین ہوتی ہے اور اس قسم کی اضافت نہ تو خود احساس ہے اور نہ شعور میں اس کی نمایندگی احساس سے ہوتی ہے۔ لیکن یہ امتیاز نظرانداز ہو جاتا ہے۔ اس واقعے کا ناقابل تغیر ہونا کہ خاص حالات کے تحت ایک خاص احساس محسوس ہوتا ہے، سادہ احساس یا سادہ تصور سے منسوب کیا جاتا ہے، اور چونکہ ناقابل تغیر ہونا ایسا معیار ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے ہم اس امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ آیا جس چیز کو ہم واقعے کی اصل نوعیت سمجھتے رہے ہیں آیا وہ درحقیقت ایسی ہے یا نہیں، اس لیے وہ سادہ احساس جس کو بذات خود صحیح معنی میں کچھ بھی نہیں کہا جا سکتا حسیت کی تصوری شکل کے مطابق یا تو محض اسی کو حقیقی سمجھ لیا جاتا ہے، یا اسی نظریے کی مادی شکل کے مطابق یہ سمجھا جاتا ہے کہ خارجی حقیقت کو محض یہی ظاہر کرتا ہے۔

دوسری طرف جب حس کے ہر وقت عالم تغیر میں رہنے پر غور کیا جاتا ہے، تو اس سے یہ رائے قایم ہوتی ہے کہ یہ اس معنی میں حقیقی نہیں ہے، جس معنی میں اس کی مادی شرایط ہیں۔ دیما قریطوس سے جو یہ قدیم دعوے منسوب کیا جاتا ہے، کہ شیریں و تلخ گرم و سرد اور رنگ کا احساس غیر حقیقی ہے، صرف سالمات اور خلا حقیقی ہیں، ایک طرز فکر کو ظاہر کرتا ہے، جس میں ہم اکثر مبتلا ہو جاتے ہیں۔ وہ حقیقت جو دراصل اضافات میں ہوتی ہے، ایک قانون یا نظام اضافت کے مطابق احساسات اور

ان کے مادی حالات کے مابین ہوتی ہے (جو نہ تو مادی حالات میں ہوتی ہے اگر ان کو احساسات سے منتزع کر لیا جائے اور نہ احساسات میں ہوتی ہے، اگر ان کو مادی حالات سے منتزع کر لیا جائے) بہت ممکن ہے کہ ہم اس کو محض مادی حالات سے منسوب کرنے لگیں۔ ہم مادے اور حرکت کو دھندلے طور پر کچھ اس طرح سے حقیقی سمجھنے لگتے ہیں جس طرح کوئی اور شے حقیقی نہیں ہے۔ ہم یہیں نہیں ٹھہرتے، بلکہ جب ہم ایک بار صحیح راستے سے بھٹک جاتے ہیں اور اس کو تغیر کے یکساں قانون میں تلاش نہیں کرتے، تو جس شے کو ہم حقیقی سمجھتے ہیں، اس کے ناقابل تغیر ہونے کا مطالبہ ہم کو یہ فرض کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ حقیقت اشیا تک ہم صرف اس وقت پہنچ سکتے ہیں، جب ہم سالمات تک پہنچ جاتے ہیں جو اپنی حرکت اور تقسیم کے باوجود بالکل یکساں رہتے ہیں۔

۳۶۔ اب ہمیں غور کرنا چاہیے کہ ہم کس نوبت پر ہیں۔ ہم اس سوال کو کہ حقیقی کیا ہے یا یہ کس شے پر مشتمل ہوتا ہے، یہ کہکر رد کر چکے ہیں کہ یہ بے معنی ہے کیونکہ اس کا صرف اس امتیاز کے ذریعے سے جواب دیا جا سکتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی شے غیر حقیقی بھی ہوتی ہے۔ یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ سوال ایک انتزاع سے پیدا ہوتا ہے، جو کسی خاص مظہر یا واقعے کی نوعیت کے متعلق ہماری مبہم تحقیق سے ہوتا ہے (ایسی تحقیق جس میں ہم ہمیشہ ظاہر اور اس کے حالات کے مابین ایک غیر متغیر اضافت کی تلاش کرتے ہیں، یا پھر ان کے اور بعض اور حالات کے مابین ایک غیر متغیر اضافت کی تلاش کرتے ہیں) ایک واقعے کے کامل تعین تک پہنچنا ممکن ہے ہماری عقل کے لیے ناممکن ہو۔ ہمیشہ بعض ایسے غیر متحقق حالات رہ جا سکتے ہیں جو اس اضافت کو جو ایک ظاہر اور اس کے ایسے حالات کے مابین ہوتی ہے جنھیں کہ ہم جانتے ہیں تغیر پذیر بنا دیں۔ لیکن یہ امر کہ اضافات کا ایک غیر متغیر نظام ہے اور ہمارا صرف اسے دریافت کرنا باقی ہے، ظواہر کی حقیقی نوعیت کی کل تحقیق کے اندر مفروض ہوتا ہے۔ اس طرح ناقابل تغیر ہونے سے ان کا ایک ایسے نظام کے اندر شامل ہونا مترشح ہوتا ہے، جو کسی شے کو بھی اپنے سے باہر

نہیں چھوڑتا۔ پس کیا ہم کو یہ سوال اور دریافت کرنے کا حق ہے، اور اگر حق ہے تو کیا ہم اس کا جواب دے سکتے ہیں، کہ اس قسم کے واحد اور کل پر محیط نظام اضافات کے وجود ہونے سے کیا مترشح ہوتا ہے، یا اس کے امکان کا باعث کیا ہے؟ اگر اس سوال کا جواب دیا جا سکے، تو جو باعث دریافت ہوگا وہی باعث فطرت کے وجود اور کسی شے کے صرف اس قابل فہم معنی میں حقیقی ہونے کا ہوگا، جو ہم فقط فطرت اور حقیقی سے متعلق کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اگر یہ نتیجہ حاصل بھی ہو جائے تو بھی ارتیابی کو یہ کہنے کا موقع ہے کہ ہمارے نتیجے کی صحت خود ہمارے استدلال کے مطابق اس امر پر مبنی ہے، کہ درحقیقت اس نظام فطری کا وجود ہے، جس کو ہماری تحقیق فرض کرتی ہے، اور ہنوز غیر ثابت ہے۔ لیکن چونکہ ارتیابی کے لیے بھی اپنی گفتگو کو با معنی کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہی مفروضہ قایم کرے (کیونکہ وہ حقیقت سے ان معنی کے علاوہ جو بیان کیے گئے ہیں، کوئی اور معنی منسوب نہیں کر سکتا) اس لیے اس کے اس اعتراض میں کہ ممکن ہے، درحقیقت اس قسم کا نظام موجود ہی نہیں، کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔

۲۷- پس اس امر پر غور کرو کہ جو سوال ابھی کیا گیا تھا، کیا اس کے اندر کوئی معنی ہیں۔ اس سوال کو بے معنی قرار دیکر کہ حقیقی کیا ہے؟ کیا ہم کو یہ دریافت کرنے کا حق ہو سکتا ہے، کہ اشیا کی ایک فطرت کا وجود ہونے سے کیا مترشح ہوتا ہے؟ اگر اول الذکر سوال کا صرف اس تناقض مفروضے سے جواب دیا جا سکتا ہے، کہ درحقیقت حقیقی کے علاوہ کسی شے کا وجود ہے جس سے اس کو ممتاز کیا جا سکتا ہے، تو کیا آخر الذکر سوال کا اسی طرح اسی قدر ناممکن مفروضے سے جواب نہ دیا جا سکے گا، کہ فطرت اشیا اور محیط کل نظام اضافات سے خارج کوئی شے ایسی ہے، جس کے حوالے سے اس فطرت یا نظام کی توجیہ ہوتی ہے۔ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں، کہ جو سوال بیان کیا گیا ہے اس کا دریافت کرنا اس اعتبار سے کہ فطرت یا محیط کل نظام اضافات کا تعقل ایسا ہے، کہ تنہا کام دے سکتا ہے یا نہیں،

ہے، یا ایسا ہے کہ اس کے بافہم بنانے کے لیے کسی اور شے کی ضرورت ہے یا نہیں ہے، موزوں یا غیر موزوں ہو سکتا ہے۔ یہ فرض کرنا کہ "یہ کوئی اور شے" اگر فطرت کا اس کے بغیر تخیل محال ہو، ان حالات و شرایط سے تعلق رکھتی ہے، جن کے باہمی ربط سے یہ نظام فطرت اسی طرح سے بنتا ہے، جس طرح سے یہ ایک دوسرے سے مربوط ہیں، اس میں شک نہیں کہ اس نظام کے متعلق ہمارے اس بیان کے تناقض ہوگا، کہ یہ محیط کل ہے۔ اس لیے اس کا ان سے مثلاً ایسا تعلق نہیں ہو سکتا جیسا کہ لازمی مقدم کا لازمی تالی سے ہوتا ہے، یا جیسا کہ ایک جسم کا ایسے دوسرے جسم سے ہوتا ہے، جو اس سے خارج ہوتا ہے۔ لیکن ایسے اصول کے تسلیم کرنے میں کوئی تناقض نہ ہوگا جو تمام اضافات کو ممکن بناتا ہے، اور خود اس کا ان میں سے کسی سے تعین نہیں ہوتا۔ اگر اس امر پر غور کرنے کے بعد کہ ایک نظام اضافات کے لیے کن کن چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، ہم کو یہ معلوم ہو کہ اس قسم کا اصول ضروری ہے۔

۲۸- پس ہمیں اب اس امر پر غور کرنا ہے۔ اضافت ہمارے لیے ایسا معروف واقعہ ہے، کہ ہم اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں، کہ اس کے اندر کل وہ راز (اگر اس کو راز کہا جا سکتا ہے) ہوتا ہے جو ایک کے اندر متعدد کے موجود ہونے میں ہوتا ہے۔ خواہ ہم یہ کہیں وہ شے جس سے اضافات ہوتے ہیں بذات خود ایک ہوتی ہے، اور بہ اعتبار اپنے اضافات کے متعدد ہوتی ہے، یا یہ کہیں کہ متعدد اشیا میں ایک اضافت ہوتی ہے اور یہ اضافت اجسام کے مابین باہمی کشش کی ہے (اور سادہ ترین واقعات کے بیان کرنے میں ہمارے لیے کوئی نہ کوئی لفظ استعمال کرنا ضروری ہے ہی) بہر حال ہم کثرت کی وحدت کے مدعی ہوتے ہیں۔ ایک شے سے اس کے متعدد اضافات جدا کر لو، تو کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا، یہ اپنے متعدد ہونے کی وجہ سے اس کی متعین وحدت کا باعث ہوتے ہیں۔ صورت یہ نہیں ہوتی کہ یہ پہلے وحدت ہو اور پھر اس کے مختلف اضافات

ص ۳۳

عالم وجود میں آجاتے ہوں۔ بغیر اضافات کے اس کا وجود ہی نہ ہوگا۔
اسی طرح سے ایک اضافت متعدد اشیا کی وحدت ہے۔ یہ اپنے متعدد
وجودوں سے ایک اضافت بناتے ہیں۔ اگر ان اضافات کا واقعتاً وجود
ہے، تو متعدد کے اندر ایک حقیقی وحدت ہے، اور ایسی شے کے اندر جو ایک
ہے ایک حقیقی کثرت ہے۔ لیکن اشیا کی کثرت بذات خود ایک علاقے کے اندر
متحد نہیں ہو سکتی اور نہ ایک شے بذاتہٖ خود کو بہت سے علایق میں لا سکتی ہے۔
یہ سچ ہے کہ (جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں) منفرد اشیا لاشے ہیں سوائے اس صورت
کے کہ ان کا تعین اضافات سے ہو، جو ان کی وحدت کا انکار ہے، مگر ایسا
نہیں ہوتا کہ اس بنا پر وہ منفرد چیزیں نہ رہیں۔ ان کا مشترک وجود ایسی
چیز نہیں ہے، جس میں ان کے انفرادی وجود مٹ جایا کریں۔ اس کے
برعکس اگر یہ اپنی انفرادیت پر باقی نہ رہیں، تو ان کے مابین کوئی اضافت
نہ ہوگی۔ (یعنی ایک سادہ بے خدوخال عینیت کے علاوہ کچھ نہ ہوگا)۔ پس
خود تعداد یا کثرت اشیا کے علاوہ کچھ اور ہونا چاہیے، جو ان کو ان کی
انفرادیت کے مٹائے بغیر ترکیب دے۔

۴۹۔ اس قسم کی ترکیب دینے والے عامل سے ہم واقف ہیں، اور
یہ خود ہماری عقل ہے۔ اسی کے ذریعے سے موجودہ لمحے کی حس ایک لمحہ پہلے
کی حس کے مقابلے سے، اپنی خصوصیت اختیار کرتی ہے، اور وقوع کا جو ایک
سے دوسرے میں تغیر پر مشتمل ہوتا ہے، ہم کو احضار ہوتا ہے۔ یہ مقابلہ اور
حسوں کی اس خصوصیت کے لیے ضروری ہے، جو یہ مقابلے سے حاصل کرتی
ہیں، اور نیز ان کے ایک قابل مشاہدہ واقعہ یا تسلسل بننے کے لیے بھی ضروری
ہے، تاکہ ایک دوسری کے ساتھ مل نہ جائے، اور ہر ایک کا ممیز وجود باقی
رہے۔ دوسری طرف اس علاقے میں جس کے لیے ان کا اس طرح سے
علیحدہ علیحدہ ہونا ضروری ہے، یہ ساتھ ہی متحد بھی ہوتی ہیں۔ لیکن اگر ایک
ایسی شے کا عمل نہ ہوتا، جو نہ تو ان میں سے کوئی ایک ہے، اور نہ دونوں
مل کر اس کے مطابق ہیں، تو یہ یا تو علیحدہ ہی رہتیں، یا ملی جلی ہی رہتیں۔

ص ۳۲

ایک اپنی جگہ دوسرے کے لیے خالی کر دیتی یا دونوں سے مل کر ایک تیسری چیز بن جاتیں۔ لیکن ایک ایسی وحدت جس میں ان کی انفرادیت باقی رہے، ایک عقل یا ذہانت کے مربوط کن فعل کے بغیر قایم نہ ہو سکتی، جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مل نہیں جاتی۔

مذکورۂ بالا مثال حسوں کے مابین اضافت کی ہے، جو عقل سے نسبت پا کر محسوس اشیا یا واقعات بن جاتی ہیں۔ لیکن اسی قسم کا یا اسی کے مماثل اضافت کی توجیہ کے لیے ضروری ہے (اور یہ مادّی سالمات کے مابین جو علاقہ ہوتا ہے اس کے لیے بھی اسی طرح سے ضروری ہے، جس طرح سے کسی اور علاقے کے لیے ہے)، پس یا تو ہم کو علایق کی حقیقت سے قطعاً انکار کر دینا چاہیے اور انھیں اپنی ترکیب دینے والی عقل کے افسانے قرار دینا چاہیے، یا ہم کو یہ کہنا چاہیے کہ یہ ہماری ترکیب دینے والی عقل کے نتایج ہیں، مگر پھر بھی یہ تجربی طور پر اس بنا پر حقیقی ہیں، کہ ہماری عقل حقیقی تجربے میں ایک عامل ہوتی ہے۔ یا اگر ہم ان کو کسی اور طرح سے حقیقی فرض کریں یعنی تجربے کی کائنات کے علاوہ ان کو حقیقی جانیں، تو اس حقیقت کی شرط کے طور پر، ہم کو اپنے فہم کے مثل کسی وحدت پیدا کرنے والے اصول کے عمل کو بطور شرط تسلیم کرنا چاہیے۔

۳۰۔ چونکہ ان نظریوں میں سے پہلے نظریے کی نسبت ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اگر اس کو باقاعدہ طور پر عمل میں لایا جائے تو اس کی وجہ سے ہم کسی ایسی شے کو حقیقی نہ کہ سکیں گے جس کی نسبت کچھ کہا جا سکے، کیونکہ ہر قسم کا اسناد کسی نہ کسی قسم کے علاقے پر مبنی ہوتا ہے۔ لہذا قدرتاً ہم دوسرے نظریے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ حقیقت میں ہم جس چیز کو حقیقی شمار کرتے ہیں، اس کے متعلق یہ ثابت ہوتا ہے، کہ اس کا تعین اضافات سے ہوتا ہے۔ احساس حقیقی کے انکشاف یا اس کی جانچ کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ مگر اس کو ایسا احساس ہونا چاہیے،

ص ۳۵

جو بعض علایق کے اندر ہو، ورنہ اس سے نہ تو کسی قسم کا انکشاف ہوگا اور نہ
کسی شے کی جانچ ہو سکے گی۔ اس طرح ہم ایک حقیقت کے تسلیم کرنے پر
کم از کم ایسی حقیقت کے تسلیم کرنے پر مجبور رہیں، جیسے ہم اپنے روزمرہ کے
علم اور عمل میں دھوکے سے تمیز کرتے ہیں، یہ جو ذہن کا عمل تو ہے یا جیسے
کم از کم اس وقت تک ذہن کا عمل کہنا چاہیے، جب تک اضافات کا تعلق
قایم کرنے والے فعل کے بغیر توجیہ ہو سکے یا اس عمل کو ذہن کے علاوہ کسی
سے منسوب کیا جا سکے۔ لہذا ان لوگوں میں جو حقیقی اور ذہنی کے تقابل پر
جمے ہوئے ہیں، اور جو اس کے ساتھ ہی کار ذہن کو علایق کی ساخت میں
نظر انداز نہیں کر سکتے، حقیقت کے کسی مطلق معنی میں (یعنی اشیاے مجردہ
کی حقیقت میں) جن کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ہر ایسی نسبت سے
بری ہیں جو ذہن کے تعلق پیدا کرنے والے افعال سے ہوتی ہے، مگر جن
کی نسبت محض اسی بنا پر کچھ کہا نہیں جا سکتا، اور اس شے کی تجربی حقیقت
میں جس کو ہم دھوکے سے ممیز کرتے ہیں، اور جو ہمارے تجربے کی کائنات
سے متعین قسم کے اضافات و علایق رکھتی ہے، ایک امتیاز پیدا ہوتا ہے۔

۳۱۔ یہی امتیاز کانٹ کے نظریے پر غالب ہے۔ ان پریشانیوں
اور تناقضات کو بتانا سہل ہے، جن میں یہ اس کو مبتلا کرتا ہے مگر خود اس
امتیاز سے پیچھا چھڑانا سہل نہیں ہے۔ کانٹ پر معمولی تنقید جو ہوئی ہے، اس
میں اس امتیاز یا اس کے پریشان کن نتایج پر توجہ نہیں کی گئی ہے۔
یہ اس کے اس نظریے کی تردید میں ضرورت سے زیادہ مصروف رہی ہے
کہ قوانین فطرت فہم سے پیدا ہوتے ہیں، اور اس نے زیادہ غور کے ساتھ
اس کے اس خیال کی تحقیق نہیں کی ہے، جو اس کے نزدیک اس کے
خاص معنی میں فطرت اور اشیا کے مابین ہے۔ سوال زیر بحث کے متعلق
غلط فہمی کی بدولت اس کو اس کے فلسفے کے قوی ترین حصے پر بظاہر
کامیابیاں ہوتی رہی ہیں مگر اس نے اس کے سب کمزور حصے پر کسی قسم
کی نکتہ چینی ہی نہیں کی ہے۔ جو شے معرض بحث نہ تھی، یعنی یہ کہ قوانین

فطرت کے متعلق ہمارا علم تجربے کا نتیجہ ہے، اس کے بہت سے ثبوت ہیں، مگر اس سوال پر کہ آیا مظاہر میں اس قسم کا تعلق ہو سکتا ہے، جس سے فہم کی وحدت پیدا کرنے والے عمل کے بغیر فطرت بن جائے جو ہمارے تجربے کا معروض ہوتی ہے، بہت کم توجہ ہوئی ہے۔ اگر مظاہر کا ایسا تجربہ موجود ہو، جو ایک نظام کے اندر ایک دوسرے سے علایق رکھتے ہوں (اور اس طرح سے کہ جیسی شے درحقیقت ہے یا اپنے پورے اضافات کے مطابق، ویسی یہ ہمیشہ کے لیے ہے) تو یہ ثابت کرنا آسان ہے، کہ ہمارا قوانین فطرت کا علم اس سے ماخوذ ہے۔ اس قسم کا تجربہ اپنی نہایت ہی ابتدائی شکل ہی میں اس امر کا مضمر علم ہے کہ قوانین فطرت میں، اور اس کے واضح کرنے کے لیے اس پر ذرا سا غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب یہ واضح طور پر ایسا ہو جاتا ہے تو تجربے کی ترقی (ایسے اضافات کے وقوف سے جن کا پہلے کوئی تجربہ نہیں ہوا تھا یا جن کے تجربے پر تدبر و تفکر نہیں ہوا تھا) اس امر کا ایک ترقی کرنے والا علم بن جاتا ہے کہ تفصیلی طور پر قوانین فطرت کیا ہیں۔

لیکن علم کا ایسے مظاہر کے تجربے سے عالم وجود میں آنا جن کے مابین اٹل علایق ہیں، اس کے ان معروضات سے پیدا ہونے کے مساوی ہے، جو شعور کے اندر اٹل روابط رکھتے ہیں۔ اگر تعلق معروضات ان کا شعور کے اندر تعلق نہ ہوتا، تو اس کا کوئی تجربہ نہ ہوتا۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ احساسات کا ایک تسلسل شعور کے اندر معروضات کا ایسا علاقہ کیونکر بن جاتا ہے۔ اگر شعور کے علاوہ کسی شے کے لیے تعلق معروضات کا وجود ہوتا، یا اس کے علاوہ اور کسی ذریعے سے اس کا علم ہو سکتا، تو اس امر کی توجیہ میں مدد نہ ملتی جس کی توجیہ ضروری ہے، اور جو کلیۃً شعور کا عمل ہے۔ جو احساسات ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں وہ اس میں شک نہیں کہ بعض مربوط حالات کی بنا پر ہوتے ہیں، جو احساسات نہیں ہوتے۔ لیکن اگر ایک لمحے کے لیے یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ یہ حالات اور ان کا تعلق شعور سے علیحدہ موجود ہے، تو بھی احساسات کے ایک جم غفیر کی توجیہ کرنے میں ان سے

ص ۳۲

مربوط معروضات کے تجربے کی توجیہ نہیں ہوتی۔ دو معروضوں میں سے جو ایک اضافت کی حد ہوتے ہیں، ایک کا وجود اس نسبت کے ساتھ دوسرے کے بغیر نہیں ہوسکتا، اس لیے یہ دوسرے سے پہلے یا بعد نہیں ہوسکتا۔ اسی وجہ سے جن معروضوں کے مابین ایک علاقے کا وجود ہوتا ہے، حتیٰ کہ علاقہ تسلسل کا بھی تو وہ اس حد تک مربوط ہوتے ہیں تدریجی نہیں ہوتے۔ بہ الفاظ دیگر ایک تسلسل سے ہمیشہ اصطلاحات تسلسل کے علاوہ کچھ اور مترشح ہوتا ہے، اور وہ کچھ اور ایسا ہوتا ہے جو ساتھ ہی اپنے سامنے ایسے معروضات لاسکتا ہے، جو ہم وقت نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔

۳۲۔ پس تدریجی احساسات کے مربوط معروضات تجربہ بننے کے لیے حتیٰ کہ ان معروضات کے لیے بھی جو تسلسل کا ربط رکھتے ہیں، یہ ضروری ہے، کہ شعور میں ایک ایسا عامل ہو جو خود کو احساسات سے ممیز کرے اور ان کے یکے بعد دیگرے آنے کے باوجود بھی ان کو شعور کے لیے یکساں طور پر موجود بنائے۔ اس عامل کا احساسات کے تسلسل میں تحویل ہوسکتا یا اس سے ماخوذ ہونا تو کجا یہ خود اس قسم کے تسلسل کا سبب ہے۔ احساسات کے مابین اس اضافت کے اور نیز ان اضافات کے موجود ہونے کا سبب ہے، جو درحقیقت احساسات کے مابین اضافات نہیں ہوتے بلکہ جن کے اگر تجربے سے تعلق ہیں تو ان کی اصل شعور سے ضروری ہے۔ اگر مربوط چیزوں کے مربوط تجربے جیسی شے کا وجود ہے، تو شعور کے اندر ایک وحدت آفریں اصول ہونا چاہیے، جو صرف یہی نہیں کرتا، کہ مربوط چیزیں ذہن کے سامنے لاتا ہے، بلکہ اس اختصار کے فعل سے ان کو معروضات بھی بناتا ہے، اور ان کو باہم علاقے کے ذریعے سے مربوط بھی کرتا ہے، اور جو کل تجربے کے اندر ایک ہی ہوتا ہے۔ اس اصول کی وحدت تجربے کی وحدت کے متلازم ہونی چاہیے اگر مربوط چیزوں کا کل ممکن تجربہ (یعنی آج کا اور ہزار سال گزشتہ کا

تجربہ وہ تجربہ جو مجھے یہاں ہوتا ہے، اور وہ تجربہ جو مجھے مکان کے کسی اور حلقے میں ہو سکتا ہے) ایک منفرد نظام ہوتا، اگر کسی ایسی شے کا وجود نہیں ہو سکتا جیسے کہ غیر مربوط چیزوں کا تجربہ ہے، تو شعور کے اس اصول میں بھی جو معروضات کے مابین رشتۂ ارتباط قایم کرتا ہے، اس کے مطابق انفرادیت ہونی چاہیے تھی۔

۳۳۔ یہ ایسا اصول ہے جس کا کانٹ کبھی "اِدّراک کی ترکیبی وحدت" کے نام سے اور کبھی صرف "فہم" کے نام سے تذکرہ کرتا ہے۔ مذکورہ وجوہ کی بنا پر یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں ہے، جیسا کہ وہ کہتا ہے کہ یہ ایک تجربے میں تمام مظاہر کی ضروری باقاعدگی کی بنیاد ہے، یعنی یہ محض ہمارے اس علم ہی کی بنیاد نہیں ہے، جو مظاہر کے یکساں اضافات کے متعلق ہوتا ہے، بلکہ ان یکساں اضافات کے موجود ہونے کی بھی بنیاد ہے۔ اضافات کی اور ان کے متعلق ہمارے علم کی بنیاد ایک ہی ہوتی ہے۔ یہ سوال کہ اس کی کیا وجہ ہے، کہ نظام فطرت ہمارے اس تعقل کے مطابق ہوتا ہے، جو ہم اس کے متعلق رکھتے ہیں، یا جس کو بعض اوقات اس صورت میں کہا جاتا ہے کہ آیا فطرت وہ یکسانی درحقیقت رکھتی ہے، اور اگر رکھتی ہے، تو کیا یہ آیندہ بھی اسی طرح سے رکھے گی، جو اس کی ہمارے تعقل میں ہے، اس کا جواب اس واقعے کے تسلیم کرنے سے دیا جاتا ہے کہ نظام فطرت کے متعلق ہمارے تعقل اور ان اضافات کی جن سے مل کر یہ نظام بنتا ہے، ایک مشترک روحی بنیاد ہے۔ فطرت کی یکسانی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کے اجزائے ترکیبی ہر جگہ یکساں ہیں، بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ ہر جگہ مربوط ہیں، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جو شے اب تک رہی ہے وہ آیندہ بھی رہے گی، بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے، اس کا تعین اس کل سے ہوتا ہے، جو کہ واقع ہو چکتا ہے، اور جو کچھ کہ واقع ہوگا اس کے متعین کرنے میں یہ حصہ لیتا ہے۔ اگر فطرت کے معنی ان معروضات کے نظام

صـ ۳۰

کے ہیں، جن کا تجربہ ممکن ہے، تو اس قسم کی یکسانی اس کے اندر لازمی طور پر ایسی اصول کے عمل سے پیدا ہوتی ہے، جو معروضات تجربہ کے اندر کسی نہ کسی قسم کی اضافت ہونے سے مترشح ہوتا ہے۔ ایسی اضافت جو اور اضافات سے مربوط نہ ہو، اور جس کا تجربہ بھی ہو سکتا ہو، ناممکن محض ہے۔ اس کا وجود اس حالت کے سوا نہیں ہو سکتا کہ اس کو کل تجربی اضافات میں وحدت پیدا کرنے والا موضوع بنائے، اور اس کے امکان کی اس شرط سے اس کا تعلق ان تمام علایق سے مترشح ہوتا ہے، جو اس طرح سے قایم ہوتے ہیں، یا ہو جاتے ہیں۔ لہذا ہر حقیقی اضافت جو قابل علم بھی ہوتی ہے، لازمی یا معروضی یا ناقابل تغیر اضافت ہوتی ہے۔ یہ ایسا واقعہ ہوتا ہے، جس کا وجود اس واحد موضوع تجربے کا رہین منت ہوتا ہے، جو مساوی طور پر اور ایک ہی طرح سے ان تمام واقعات کی شرط ہوتا ہے، جن کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ ایک ایسا واقعہ جو اس موضوع کے واسطے سے اس طرح سے ان واقعات کی کائنات کے ساتھ متعین اور ناقابل تغیر اضافت رکھتا ہے، کہ ایک ہی وقت میں ان کو متعین بھی کرتا ہے اور ان سے متعین بھی ہوتا ہے۔

۳۴۔ اس خیال کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ اس علٰحدگی سے عہدہ برآ ہو جائیں گے جو ہم اپنے معمولی فکر میں تجربے کی استعداد یا ذہنی عمل اور واقعات تجربہ شدہ کے مابین فرض کرتے ہیں۔ جب ہم پہلی بار اپنے علم عالم پر غور کرتے ہیں، تو ہم ہمیشہ واقعات معلومہ کی نسبت یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ہیں فعلیت سے بالکل علٰحدہ اپنا وجود رکھتے ہیں، جس کے ذریعے سے ان کا علم ہوا ہے۔ چونکہ یہ ظاہر ہے کہ واقعات عالم اس وقت عالم وجود میں نہیں آتے، جب کوئی شخص ان سے واقف ہوتا ہے، اس لیے جب تک ہم کسی عقلی عمل کا سوائے اس کے تعقل نہیں کرتے جو کوئی نہ کوئی شخص کرتا ہے، اس وقت تک ہم لازمی طور پر واقعات کے وجود یا وقوع کو عقلی عمل سے علٰحدہ خیال کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے معلوم اور قابل علم عالم اور اس موضوع کے مابین جو اس کے جاننے کی قابلیت رکھتا ہے ایسا تقابل

ص ۳۹ پیدا ہوتا ہے جیسا کہ دو ایسے وجودوں کے درمیان ہوتا ہے، جو ایک دوسرے سے علٰحدہ اور بے تعلق ہوتے ہیں، یا کم از کم جن میں سے اول الذکر آخر الذکر سے علٰحدہ ہے، ذہن کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ یہ اپنا مواد اس عمل سے حاصل کرتا ہے، جو عالم کا اس پر ہوتا ہے، اور یہ صرف اس کے جواب میں عمل کرتا ہے، لیکن وہ اضافات جو یہ اس طرح سے حاصل شدہ مواد کے مابین اپنے امتیاز موازنہ تعقل تصدیق اور بیان کے اعمال میں قایم کرتا ہے، ان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ وہ بالکل مختلف ہیں۔ اور ان کی اصل ان اضافات سے بالکل مختلف ہے، جو معلوم عالم کے واقعات یا اشیا کے مابین ہوتے ہیں۔ لیکن مزید غور کرنے سے اس خیال کا ناقابل قبول ہونا بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ یہ واقعہ یا حقیقت کے علم کو ناقابل توجیہ بنا دیتا ہے۔ یا اس کی بدولت ہم اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہوتے ہیں کہ نظام اضافات جو ذہن قایم کرتا ہے، وہ کس طرح سے مادی عالم کے ان اضافات کی محاکات یا نقل کر لیتا ہے، جن کو قطعاً مختلف اصل اور ماہیت کا فرض کیا گیا ہے۔ اور نہ جب ہم ان اعمال کی تحلیل کو آگے بڑھاتے ہیں جو واقعے کے سادہ ترین ادراک میں مضمر ہوتی ہے، کوئی بقیہ منظہر معلوم کر سکتے ہیں، جو ایک واقعے کے مساوی ہو، اور جس کے متعلق یہ خیال کیا جا سکتا ہو، کہ یہ ترکیب اور ربط دینے والی فعلیت سے علٰحدہ ہوا ہے، جس کو اگر عمل ذہن اور عمل اشیا کے مفروضے کو تسلیم کر لیا جائے تو اول الذکر سے منسوب کیا جا سکے۔

۳۵ - اس لیے معارضۂ زیر بحث کے رفع کرنے کی ضرورت ہم کو شدت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے۔ اور یہ ایک بالکل فطری امر ہے کہ ایسا کرنے کا طریقہ جو بادی النظر میں ہم کو مناسب معلوم ہوتا ہے، یہ ہونا چاہیے کہ ہم ذہن اور اس کے کام کو اس کا ایک ثانوی نتیجہ سمجھیں، جو پہلے بطور اعمال فطرت کے اس کے مقابل آیا تھا۔ اس قسم کے طریقے میں دو طرح کی کمزوریاں پائی جاتی ہیں۔ اولاً وہ اعتراض ہوتا ہے، جس پر ہم پہلے گفتگو

کر چکے ہیں اور جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔ فطرت ایک عمل تغیر ہے اور شعور تغیر کا ایسے عمل سے ماخوذ ہونا ناممکن ہے۔ دوسرے عمل ذہن کے متعلق اس قسم کی توجیہ اگر اس کے متعلق دوسری طرح سے کچھ نہ معلوم ہو اس کی ایسی توجیہ ہے، جو ناقابل توجیہ سے کی گئی ہے' یہ اس کے مساوی ہے' کہ فطرت کو مسلّم مانا گیا ہے' اور اس کے ساتھ ہی اس کو فطرت کا ایسا نتیجہ قرار دیا گیا ہے' جو اس امکان کی توجیہ کے لیے ضروری ہے' کہ فطرت شے کا وجود ہے۔ کیونکہ فطرت سے ایک مسلسل تغیر کا عمل ہونے کے لحاظ سے کچھ ایسی شے مترشح ہوتی ہے' جو تغیرات اور اس شے سے جس کو تغیرات لاحق ہوتے ہیں' علیٰحدہ ہے۔ مربوط عناصر کا ایک نظام ہونے کی حیثیت سے اس سے ایک وحدت مترشح ہوتی ہے' جس کے تعلق سے عناصر میں باہم ربط ہوتا ہے' لیکن فکر یا روح یا شعور ذات کو ایک نتیجۂ فطرت میں تحویل کرنے کے ساتھ اگر اس قسم کی تحویل ممکن ہو' ہم اس واحد عامل کو حذف کر دیں گے' جس کی نسبت ہم یہ جانتے ہیں کہ تغیرات کے پورے سلسلے میں وہ متغیر نہیں ہوتا اور اپنی عینیت کو باقی رکھتا ہے' یا جو ایسا اصول ہے' جو ایک کثیر تعداد کو ان کی کثرت کو نقصان پہنچائے بغیر متحد کر سکتا ہے۔ روح کی اس طرح سے توجیہ کرنے میں ہم خود اپنی توجیہ کی بنیاد کو ناقابل توجیہ بنا دیں گے۔

ص ۴۹

۳۶- کانٹ کے نقطۂ نظر سے فطرت اور علم کی ثنویت کا فیصلہ مختلف طور پر ہوتا ہے ان کو بعینہ ایک شے قرار نہیں دیا جاتا' بلکہ یہ کہا جاتا ہے' کہ ان سے مل کر ایک ناقابل تقسیم کل بنتا ہے' جو ایک منفرد اصول کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے فطرت ہو اور پھر اس کا تجربہ اور علم عالم وجود میں آئے عقل تجربہ اور علم اسی طرح سے فطرت کا نتیجہ نہیں ہیں' جس طرح سے فطرت ان کا نتیجہ نہیں ہے۔ اگر یہ صحیح ہے کہ فطرت کے بغیر عقل نہ ہوگی تو یہ بھی اسی قدر صحیح ہے کہ عقل کے بغیر فطرت نہ ہوگی۔ فطرت مربوط ظواہر کا نظام ہے' اور مربوط ظواہر ایک عقل کے عمل کے

بغیر ناممکن ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اور عقل ایک نہیں ہوتے
اس کی ان میں تحویل نہیں ہو سکتی، اور نہ ان کی اس میں۔ بالکل
اسی طرح سے جس طرح سے ہم میں سے کسی ایک کی اس کے
افعال کے سلسلے میں یا اس سلسلے کی اس میں تحویل نہیں ہو سکتی۔
مگر اس کے بغیر یہ نہ ہوں گے۔ اور نہ اس فعلیت کے بغیر جس سے
یہ عالم وجود میں آتے ہیں اس کا کوئی حقیقی وجود ہو گا۔ تو کیا اس
سے یہ لغویت مترشح ہوتی ہے کہ فطرت اس عمل کے اندر عالم وجود
میں آتی ہے، جس سے کوئی شخص فکر کرنا شروع کرتا ہے۔ ہرگز
نہیں۔ سوائے اس صورت کے کہ یہ فرض کرنا ضروری ہو کہ عقل
پہلی بار اس وقت عالم وجود میں آتی ہے جب کوئی شخص سمجھنا
شروع کرتا ہے، اور یہ مفروضہ صرف غیر ضروری ہی نہیں بلکہ زیادہ
غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ اس کے اندر ایسے امکانات ہیں
جیسے کہ وہ تھے جنھوں نے ہم کو یہ فرض کرنے سے باز رکھا کہ فطرت
اس طرح سے عالم وجود میں آتی ہے۔ کانٹ کے نظریے اور معمولی نظریے
میں یہ فرق ہے، کہ آخر الذکر کے نزدیک یہ ایک ایسا عالم ہے جس میں فکر
کوئی ضروری عنصر نہیں ہے، یعنی وہ عمل جس کے ذریعے سے کوئی شخص اس
سے واقف ہوتا ہے اس سے پہلے اور اس سے علیحدہ کوئی اہمیت نہیں
رکھتا اول الذکر کے نزدیک یہ ایک ایسا عالم ہے جس کا تعین فکر ہی سے
ہوتا ہے، اور اس کا وجود فکر ہی کی نسبت سے ہے، یعنی یہ مقدم ہے
اور اس کے ساتھ ہماری انفرادی واقفیت کا باعث ہوتا ہے ہمارے
علم کا جو نشو و نما ہوتا ہے، اس کو ایسا عمل قرار نہیں دیا جاتا جس میں واقعات
یا اشیا جو بجائے خود فکر سے تعلق نہ رکھتے ہوں، رفتہ رفتہ کسی ناقابل
توجیہ ذریعے سے اپنے قابل فہم رخ فکر میں پیدا کر دیتے ہوں اس کی
صحیح توجیہ یہ قرار دی جاتی ہے کہ مقرون کل جس کو ایک ابدی عقل
کہا جا سکتا ہے، جس کا تحقق عالم کے مربوط واقعات میں ہوتا ہے، یا

جس کو مربوط واقعات کا ایک نظام بھی کہا جا سکتا ہے، جس کو اسی قسم کی عقل ممکن کرتی ہے، جزءاً اور رفتہ رفتہ خود کی ہم میں محاکات کرتا ہے، اور تھوڑا تھوڑا کر کے مگر کامل سلسلے کے ساتھ فہم اور واقعات فہمیدۂ تجربہ اور تجربہ شدہ عالم کی خبر دیتا ہے۔

۳۷۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی تصورات کے تسلیم کرنے میں دشواریاں ہیں، مگر غلط فہمی سے ان دشواریوں کی نسبت مبالغہ کرنے کی تو ضرورت نہیں ہے۔ اگر اس سے یہ سمجھا جائے کہ واقعات کی احساسات میں تحویل ہوتی ہے، جو ہیوم کی اصطلاح میں ارتسامات اور تصورات ہیں، یا واہمہ اور حقیقت کے امتیاز کو محو کر دیا جائے تو یہ ظاہر ہے، غلط فہمی ہوگی۔ واقعات کو اضافات میں تحویل کرنا ان کو احساسات میں تحویل کرنے کا بالکل الٹا ہے۔ کوئی احساس باعتبار محسوس ہونے کے اضافت نہیں ہوتا۔ ہم اس کے اور اس کی شرایط کے مابین یا اس کے اور اس کے وقوع کے اس واقعے کے مابین غلط مبحث کر کے ایسا فرض کر سکتے ہیں جو بلاشبہہ اور واقعات سے تعلق رکھتا ہے اور اس طرح تعلق رکھنے کی بنا پر محسوس نہیں ہوتا۔ احساسات کے مابین علاقہ بھی بذات خود ایک احساس نہیں ہوتا، یا محسوس نہیں ہوتا۔ ایک احساس صرف دوسرے احساس کے بعد ہی محسوس ہو سکتا ہے، لیکن ایک علاقے کی حدیں اگرچہ علاقۂ تسلسل ہی کا کیوں نہ ہو، ایک دوسرے کے بعد نہیں ہوتیں۔ ایک علاقے کے قایم ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ ایک ساتھ موجود ہوں، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ احساسات کے مابین اضافت قایم کرنے کے لیے احساسات کے علاوہ کوئی شے ہونی چاہیئے، جس کے لیے یہ مساوی طور پر موجود ہوں۔ احساسات کے مابین اضافت محسوس نہیں ہوتی کیونکہ یہ صرف ایسی شے کے لیے ہوتی ہے جو خود کو احساسات سے اس بارے میں ممیز کرتی ہے کہ یہ باقی رہ سکتی ہے۔ ہر ایسی تصوریت پر جو ہم وجدانی طور پر معترض ہوتے ہیں، جو حقایق عالم کو انسانوں کے احساسات کے مطابق قرار دیتی ہے،

ص ۴۲

تو احساسات کی اس تدریجیت یا عارضی پن ہی کی بنا پر معترض ہوتے ہیں۔ ہمیں یہ یقین ہوتا ہے کہ واقعات کسی نہ کسی طریق پر مستقل ہوتے ہیں۔ یہ فوارے کے حباب کی مانند نہیں ہوتے کہ ایک لمحے کے لیے ہو، اور پھر ہمیشہ کے لیے فنا ہو جائے۔ لیکن اگر یہ وہی احساسات ہوں، جن کو ہم محسوس کرتے ہیں تو یہ ایسے ہی ہوں گے۔ یہ دیر پا چیزیں نہ ہوں گی کیونکہ ہر ایک محسوس ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گا۔ ان سے ایسا عالم نہ بنے گا، جس کے ہم خود کو مطابق کرنے پر مجبور رہوں۔ کیونکہ ایک عالم بنانے کے واسطے ان کے لیے یہ ضروری ہوگا، کہ یہ ایک ساتھ موجود ہوں، اور یہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے احساسات جس طرح سے کہ ہم ان کو محسوس کرتے ہیں، ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے۔

لیکن وہ تصوریت جو واقعات کی علایق کے طور پر ترجمانی کرتی ہے اور علایق کو صرف اس طرح سے سمجھ سکتی ہے، کہ یہ ایک منفرد روحی اصول سے قایم ہوتے ہیں، اس پر یہ الزام عاید نہیں ہو سکتا کہ یہ عقل عام پر اس قسم کا کوئی ظلم کرتی ہے۔ اس کے برعکس اس کی بنیاد ہی شعور خارجیت ہے۔ اس کا کل مقصد یہ ہے کہ اس یقین کو غیر متناقض طور پر واضح کرے، کہ پائیدار حقایق کا ایک عالم ہے، جو ہمارے احساسات کی روانی کے علاوہ ہے اور اس کو متعین کرتا ہے۔ معمولی حقیقت اور اس میں جو اختلاف ہے، اس کا باعث یہ ہے کہ اس امر کی تحلیل کرنے میں کہ اس قسم کے عالم کے وجود سے کیا مترشح ہوتا ہے، یہ اتنی آسانی سے مطمین نہیں ہو جاتی۔ محض یہ دعوی کہ واقعات احساسات نہیں ہیں، اور اشیا تصورات نہیں ہیں، ہماری یہ سمجھنے میں مدد نہیں کرتا، کہ واقعات و اشیا، حرکت و مادہ کیا ہیں۔ جب ہم ان لفظوں کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، تو اس کی بدولت ہم ان سے سوائے ان معنی کے جو تجربے سے حاصل ہوتے ہیں، کوئی اور معنی منسوب نہیں کر سکتے، اور اگر وہ معنی منسوب کریں جو تجربے سے حاصل ہوتے ہیں، تو ہم وہ معنی منسوب کریں گے، جو اضافات سے حاصل ہوتے ہیں، جن کا وجود صرف

ایک ذہنی عقل شعور کے لیے ہوتا ہے۔

۳۸۔ اب تک اس امر کی تحقیق کرنے میں ہم کانٹ کی پیروی کر رہے تھے، کہ ایک تجربی عالم کے بنانے کے لیے کونسی شئے ضروری ہے، اور ایک تجربی عالم کے وجود سے کیا مترشح ہوتا ہے (یعنی ایک خارجی عالم کے وجود سے) اگر اس عالم سے ہماری مراد ایسا عالم ہو، جس کے قوانین کی تحقیق ہو سکے، اور جو ناقابل علم اشیائے مجردہ کے عالم سے علیحدہ ہو۔ ہم نے اس کا یہ دعویٰ کرنے میں بھی اتباع کیا ہے (اور ہمارے نزدیک ہر وہ شخص ایسا ہی کرے گا جس کو کبھی اس سوال سے سابقہ پڑا ہے) کہ ایک منفرد عامل اور اپنی ذات کا شعور رکھنے والا اصول اب اس کو جس نام سے بھی موسوم کیا جائے ایسا عالم قایم کرنے کے لیے ضروری ہے، جیسی کہ وہ حالت ہے جس کے اندر مظاہر (یعنی مظاہر شعور) باہم ایک واحد کائنات میں مربوط ہو سکتے ہیں۔ اس دعوے میں کہ فہم سے فطرت بنتی ہے، یہی ناقابل انکار حقیقت مضمر ہوتی ہے۔ لیکن جیسے ہی ہم اس دعوے کے قبول کرنے کی حد تک پہنچتے ہیں، کانٹ کی رہبری آگے کام نہیں دیتی۔ اس طرح فطرت کی ساخت میں فہم سے جو کام متعلق کیا گیا ہے، ہم اس سے اور آگے بڑھ سکتے ہیں، اور حقیقی عالم کی روحانیت کے متعلق کوئی نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے استناج سے کانٹ ہم کو فوراً روک دے گا۔ وہ ہم کو صرف یہی یاد دلائے گا، کہ فہم سے جو کام متعلق کیا گیا ہے، وہ مظاہر میں سے ہے اور مظاہر پر ہوتا ہے، اور یہ کہ وہ فطرت جس کو یہ بناتا ہے محض مظاہر کے اضافات میں ایک وحدت ہے، اور یہ کہ فطرت کے متعلق اس معنی میں ہم جس کسی نتیجے تک پہنچتے ہیں، اس کا اطلاق اشیائے مجردہ پر نہیں ہوتا۔ آگے چل کر وہ خود فطرت کی صورت۔ اور اس کے مادے کے مابین ایک امتیاز کرتا ہے، اور اس کی صورت سے فہم میں ایک اصل متعلق کر کے مادے کو ایک غیر معلوم لیکن خارجی مبدء سے اس طرح سے منسوب کرتا ہے جس طرح سے خود اس کے ان بیانات کی اہمیت کالعدم ہو جاتی ہے جو اس نے

اصول عقل کے متعلق دیے ہیں، جو اس کی صورت کی ساخت کے لیے ضروری ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فطرت کی صورت سے اس کی مراد وہ اضافات ہیں جن سے مظاہر عالم تجربے کے اندر مربوط ہوتے ہیں، اور اس کے مادے سے اس کی مراد محض مظاہر یا حسیں ہیں، جو ان اضافات سے متعین نہیں ہوتیں، تو ہم اساسی طور پر اس کے متعلق کوئی غلط بیانی نہیں کرتے۔ فطرت کی صورت کا قایم کرنا فہم کا کام ہے، لیکن فطرت کے مادے کا بنانا غیر معلوم اشیائے مجردہ کا کام ہے، جو نامعلوم طریقوں سے ہم پر عمل کرتی ہیں۔

۳۹۔ اب اس طرح سے عالم تجربہ کی صورت اور اس کے مادے کے مابین جو امتیاز قایم کیا گیا ہے، اگر وہ لازمی یا کم از کم قابل قبول ہوتا تو مظاہر کے مابین ان اضافات کا پتا لگانے کا، جو جیسا کہ ہم جانتے ہیں ایک روحی اصول کے عمل کے لیے قوانین فطرت ہوتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا کہ ہم آگے بڑھنے سے بالکل رک جاتے۔ اس امتیاز سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مظاہر اشیائے مجردہ کے نتایج کی حیثیت سے ایک حقیقی نوعیت رکھتے ہیں، جو اس سے مختلف ہوتی ہے، جو وہ ایک دوسرے سے مربوط ہونے کی حیثیت سے ہمارے عالم تجربہ کے اندر رکھتے ہیں، اور صرف یہی نہیں، یہ ان دو نوعیتوں کو ایک دوسرے کی نسبت سے محض اسی قسم کے انکار اور علیحدگی کی نسبت میں رکھتا ہے، کہ ان کے مابین کوئی مطابقت یا متابعت ممکن ہی نہیں۔ اشیائے مجردہ کے نتایج ہونے کی حیثیت سے مظاہر کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی علیحدہ نوعیت رکھتے ہیں، لیکن کانٹ کے نظریے کے مطابق وہ اپنی اس نوعیت کا کوئی جز و تجربے میں نہیں لیجا سکتے۔ تجربے کے اندر جو کچھ وہ اپنی نوعیت رکھتے ہیں، وہ ان کے اندر محض باہمی علایق کی بنا پر ہوتی ہے، جس کو عقلی اصول کا عمل جو اشیائے مجردہ کے عمل سے صریحی طور پر مختلف ہوتا ہے، پیدا کرتا ہے۔ وہ نوعیت جو ایک حس کے اندر فرض کی جاتی ہے، یعنی ایک شے مجردہ کا ظاہر، اس کو اس کی اس نوعیت سے خلط ملط نہ کرنا چاہیے جو مادے اور حرکت کی ایک خاص

ص۴۴

صورت سے عالم وجود میں آتی ہے، یعنی وہ نوعیت جس کی صاحب حکمت (سائنس) تحقیق کرتا ہے۔ غالباً اسی غلط کی بدولت کانٹ کا مظاہر اور اشیائے مجردہ کے تعلق کا نظریہ شائبۂ صحت حاصل کرتا ہے، جو اس کے اکثر ناظرین شاید اس سے متعلق سمجھتے ہوں۔ لیکن جو گفتگو اوپر ہو چکی ہے اس کے بعد ایک لمحے کے غور سے یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ خود کانٹ کے اصول سے یہ نظریہ کس قدر ناجائز ہے۔ مکثرات کی کسی حرکت یا شکل پذیری پر مبنی ہونے کی حیثیت سے ایک حس کی نوعیت، پھر بھی ایسی نوعیت ہے جس کا تعین اس کے دوسرے معطیات تجربہ سے تعلق رکھنے سے ہوتا ہے۔ ایسا تعلق جس کے قایم کرنے کے لیے (تجربے میں داخل ہونے والے یا داخل ہونے کے قابل ہونے والے ہر تعلق کے مانند) ایک منفرد خود کو ممیز کرنے والے اصول کی جس کو کانٹ فہم کہتا ہے، ضرورت ہوتی ہے۔ اگر کانٹ کے تقابل کو باقی رکھنا ہے، تو ہم مظہر سے شئے مجرد کا ظاہر ہونے کی حیثیت سے ایسی نوعیت منسوب نہیں کر سکتے بلکہ ایسی نوعیت منسوب کر سکتے ہیں، جس سے تجربہ یا تجربے کا کوئی انتفسار ہم کو قریب نہیں کرتا۔　　ص ۵۴

اور اگر مظاہر شئے مجرد کے ظاہر ہونے کی حیثیت سے، ایسی دوسری نوعیت رکھتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ یہی نہیں کہ ہمارا تمام علم محض دھوکا ہے، کیونکہ اس سے تو یہ مترشح ہوتا ہے کہ صحیح علم سے اس کی صحت ہو جائے گی، بلکہ اس یقین کے لیے کوئی بنیاد ہی نہیں ہے کہ اشیا میں کسی قسم کی وحدت یا جمعیت ہوتی ہے جس سے علم کی تلاش کا آغاز ہوتا ہے۔ ہمارے تجربے کی کائنات اور اشیائے مجردہ کی ترتیب دو بالکل ہی غیر مربوط عالم ہوں گے، جن میں سے ہر ایک ایک ہی حس کو متعین کرتا ہے۔ ایک حسی واقعے کا وہ سب تعین جو ممکنہ تجربے کا معروض ہو سکتا ہے، یا جس کا تجربے کی توجیہ کے طور پر استنباط کر سکتے ہیں، یعنی بہ اعتبار زبان اس کا دوسرے واقعات سے مقدم یا موخر ہونا، نیز اس کا

ان شرایط سے تعلق، جو اس کی اس حیثیت کو منضبط کرتے ہیں، اور اس کی فطرتِ حسی کو متعین کرتے ہیں، ایک عالم سے تعلق ہوگا، جس کا وحدت پیدا کرنے والا شعور اصول ناظم ہوتا ہے، اور یہی واقعہ اشیائے مجردہ کے معلول ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے عالم سے متعلق ہوگا، ایک بالکل مختلف نظام تعینات کا موضوع ہوگا، جو ممکن ہے کہ اپنا ایک علیحدہ اصول وحدت رکھتا ہو (اور درحقیقت اس طرح سے بیان ہوتے وقت اس کا اپنا علیحدہ اصول وحدت رکھنا مسلم ہے) اگرچونکہ یہ اشیائے مجردہ کا عالم ہے، اس لیے اس اصول کو اس اصول کا خالص انکار سمجھنا چاہیے، جو عالم تجربہ کو متعین کرتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو کائنات کا تعقل گمراہ کن ہے۔ انسان اپنا جالا تنتا ہے اور اس کو کائنات کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ لیکن اگر اس کائنات کا اصول نہ تو اشیائے مجردہ کے اصول سے متحد ہے، اور نہ اس کے تابع ہے تو درحقیقت کوئی کائنات ہے ہی نہیں، اور نہ اس کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ایسی مستقل تخلیقات کی کوئی تعداد ہونی چاہیے۔ ہم نے اپنے تجربے کے عالم کی وحدت کا صرف اس لیے دعویٰ کیا ہے کہ اس عالم کو ایک نسبتہً بڑی ابتری کی جانب منتقل کر دیں۔

۴۔ اس دشواری سے نکلنے کا ایک دل آویز مگر گمراہ کن طریقہ یہ ہے کہ عالم تجربہ کو اشیائے مجردہ کے عالم کے تابع کر دیا جائے، اس طرح سے کہ عقلی اصول کو جو تشریح کردہ معنی میں عالم تجربہ کو بناتا ہے، ان معنی میں نہ سمجھا جائے، جن معنی میں کانٹ اس کو سمجھتا تھا یعنی بجائے خود ایک مستقل شے بلکہ خود اس کو اشیائے مجردہ کا ایک نتیجہ قرار دیا جائے اشیائے مجردہ اور حس کی مادی شرایط میں خلط ملط کر دینے کے متعلق ہماری مستعدی جیسا کہ ابھی بتایا جا چکا ہے، ممکن ہے آسانی کے ساتھ ہم کو صورت حال کو اس طرح سے اپنے سامنے لانے پر آمادہ کر دے۔ اس بات پر ہم یقین کرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں، کہ متحرک مادے کی

ص ۴۶

بعض ترکیبات ایسے اعمال سے پیدا ہوتی ہیں جو ہنوز تحقیق طلب ہیں، اور یہ ان زندہ عضویوں میں ہوتی ہیں، جو حرکت کی بعض صورتوں کے ردعمل پر حس کا باعث ہوتی ہیں اور حسی موضوع اسی قسم کے طبیعی اثر کے جاری رہنے کے تحت کسی نہ کسی طرح سے عقلی موضوع بن جاتا ہے، جس کا عمل ہمارے تجربے کی کائنات بنانے کے لیے ضروری ہونا مسلم ہے۔ لیکن اگر ہم یہ نہ سمجھیں کہ وہ اصطلاحیں جو اس نفسی پیدایش میں مستقل عاملوں کے بجائے استعمال کی گئی ہیں درحقیقت مظاہر کے مابین مقررہ اضافات کے نام ہیں اور یہ ایسی اضافات ہیں، جن سے محض انھیں کی خاطر جھوٹ موٹ ایک وجود منسوب کر دیا جاتا ہے مگر جو درحقیقت صرف وحدت آفریں اور خود کو ممیز کرنے والے روحی موضوع کے لیے یا اس کے عمل کے واسطے سے ہوتی ہیں جس کی ان کو توجیہ کرنی ہوتی ہے، تو ہم نے کانٹ کے سبق سے کوئی فایدہ اٹھایا ہی نہیں ہے۔ اگر یہ موضوع اشیائے مجردہ کے تابع ہو تو اشیا سے ان چیزوں کے علاوہ جن کو ہم جانتے ہیں یا جان سکتے ہیں، کچھ اور سمجھنا چاہیے، کیونکہ ایسی چیزوں کی موجودگی میں اس کا عمل پہلے ہی متصور ہوتا ہے۔

پس یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ہم اشیائے مجردہ سے ہر ایسی تحدید و تعین، اور ہر ایسے علاقے کو خارج کر دیتے ہیں، جو ان میں کسی صاحب ذہانت وجود کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، تو آیا اس دعوے میں، کہ اس کا وجود ان اشیا کے تابع ہے، کوئی معنی باقی رہ جاتے ہیں۔ اگر یہ دعویٰ کسی معنی میں بھی کیا جائے خواہ ایک واقعے کی حیثیت سے یا محض ایک امکان کی حیثیت سے، تو کیا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ ہم نے اشیا کے وجود مجرد کو خالص نامعلوم کے حلقے سے علیحدہ کر لیا ہے۔ اور کیا صاحب ذہانت وجود کو ان پر مبنی قرار دینے میں جو تعلق مضمر ہے، اس سے ان کی تحدید نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ایسا ہے، اور اگر اس قسم کی اضافت کا اور اضافات کی طرح سے روح کے یکرنگ کرنے والے عمل کے بغیر وجود

ممکن نہیں، تو اب ظاہر ہے، اشیائے مجردہ کے مستقل بالذات ہونے کا کیا حشر ہوتا ہے۔ کیا ان کا تعین بالکل ایسے ہی روحانی عمل سے نہیں ہوتا، جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ ان پر مبنی ہے، اور جس سے ان کی علحدگی کو ظاہر کرنے کے لیے اشیائے مجردہ کی اصطلاح وضع کی گئی ہے۔

ص۲۱۴

۴۱۔ جب ایک بار ہم عالم تجربہ اور عالم اشیائے مجردہ کے امتیاز کی بنیاد کو پہچان لیتے ہیں، تو یہ امور اس مطلق علحدگی کے رفع کرنے کی کوشش میں مانع آتے ہیں، جو ان دو عالموں کے مابین ہے اور جو کانٹ کی تعلیم سے مترشح ہوتی ہے، کیونکہ وہ عالم تجربہ کی تنظیمی ذہانت کو کسی نہ کسی اعتبار سے مجرد اشیا کا نتیجہ خیال کرتا ہے۔ خود کانٹ اس قسم کی کسی کوشش کی تائید نہیں کرتا، بلکہ مزید غور کے بعد ممکن ہے ہمارے دل میں یہ سوال بھی پیدا ہو، کہ آیا یہ نظریہ جو خود کانٹ کا ہے کہ اشیائے مجردہ اور مادہ تجربہ میں تعلق ہوتا ہے خود اسی الزام کا مورد نہیں ہوتا، جس کا کہ وہ طریقہ ہوتا ہے، جو اس کے نتائج سے بچنے کے لیے ایجاد کیا گیا ہے، جس پر کہ ہم غور کر چکے ہیں۔ جب یہ کہتے ہیں کہ حسیں جو محض اپنے مادے کے اعتبار سے مظاہر ہیں، اشیائے مجردہ کے نتائج ہیں، تو ہم کو یہ احتیاط تمام قابل تحقیق مادی شرائط یا صوری علل یا احساس اور اشیائے مجردہ کے خلط سے بچنا چاہیے۔ لیکن اس قسم کی علت و معلول کی اضافت کا اشیا اور حس کے مابین دعویٰ نہیں کر سکتے، بغیر اس کے کہ اشیا کو رکن اضافت بنائیں۔ چنانچہ کبھی کبھی تو خود کانٹ اس امر کی طرف ہماری توجہ منعطف کراتا ہے، کہ ہمیں عالم تجربہ سے متجاوز ہونے کا یا عقلی اصول وحدت کو، جو عالم میں اس قسم کے اصول کے موجود ہونے کی شرط ہے، مستقل سمجھنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ تعلیل کے اس کے علاوہ اور کوئی معنی نہیں ہیں کہ یہ ہمارے عالم تجربے کے تغیرات کے مابین ایک غیر متغیر تعلق ہے، ایسا غیر متغیر تعلق جس کی بنیاد اس کل عالم کا مع اس کے تمام تغیرات کے ایک واحد موضوع یا ذہن کے ساتھ علاقہ ہے۔ یہ امر کہ اس بنا پر حسیں جو

ہمارے تجربے کا مواد ہیں، وہ بطور نتایج کے اشیائے مجردہ کے ساتھ مربوط ہونی چاہئیں، جن کے متعلق صرف اس قدر کہا جا سکتا ہے، کہ یہ ایسے عالم سے متعلق ہیں، جو عالم تجربہ کے علاوہ ہے اور یہ اس ذہن یا موضوع سے نسبت نہیں رکھتیں جس سے عالم تجربہ رکھتا ہے، ایک تناقض یا کم از کم بے معنی دعویٰ ہے۔

ص۴۲

یہ امر کہ کانٹ کو یہ بات محسوس نہیں ہوتی، اس امر کی دلیل ہے کہ چونکہ وہ اپنے نظریے تک آخر عمر میں پہنچا تھا، اس لیے اس کے نظریے نے ابھی اس کے ذہن پر قدرت نہیں پائی تھی۔ حقیقی اور عمل فکر کے تقابل کو ہنوز اس کے ذہن پر ایسا غلبہ حاصل تھا، کہ ان تمام چیزوں میں عمل فکر کا پتا چلانے کے بعد، جو دنیائے تجربے کو ایک متعین نوعیت بخشتی ہیں، وہ اس عالم سے قابل علم کی اصطلاحات میں اس کے مخالف ناقابل علم کا علاقہ منسوب کیے بغیر نہ رہ سکا۔ اگرچہ وہی علاقہ اگر اس کا وجود ہوتا تو خود کانٹ کے استدلال کے مطابق، ناقابل علم مخالف کو اس عالم میں لے آتا جس کا مدار ایک صاحب ذہانت موضوع پر ہے، جس سے اس کو صراحۃً خارج کر دیا گیا ہے۔

۴۲۔ اس موقع پر غالباً ہم کو کسی ایسے جواب کی امید ہوگی، جیسا کہ یہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تجربے کے مادے کو اشیائے مجردہ کا نتیجہ خیال کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ ان اشیا کے اشیائے مجرد ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کو ایسے علاقے سے مربوط فرض نہیں کیا جا سکتا، جو صرف عالم تجربہ میں ہوتا ہے، جس کا تعین ایک صاحب ذہانت موضوع کرتا ہے، لیکن اس کو صاحب ذہانت وجود کا نتیجہ بھی خیال کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ اس سے حس کے مختلف اقسام کے مواد کو ایک مربوط نظام میں متحد کرنے کے عمل کو منسوب کیا جا سکتا ہے مگر اس مواد کے پیدا کرنے کا عمل منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم ہم حس کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ ہم تجربی عالم کو اضافات کے ایک جالے میں تحویل نہیں کر سکتے۔

جیسا کہ اس صورت میں ہوتا کہ اس سے ہر ایسی شے محو ہو جاتی، جس کو ہم ترکیبی ذہانت کے عمل سے منسوب نہ کر سکتے۔ پس ثنویت کے خلاف ہماری تمام احتجاجوں کے باوجود کیا ہمارے پاس ایک شے ایسی باقی نہیں رہ جاتی، جس کی ہم توجیہ نہیں کر سکتے جو حقیقی عالم تجربہ کا ایک اہم عنصر ہے اور جس کو ہم اس عالم کے تنظیمی اصول سے منسوب نہیں کر سکتے، لیکن جو اس عالم کو جیسا کچھ کہ یہ ہے، ویسا بنانے میں اس اصول کی طرح ہی سے ضروری ہے۔ اس کی توجیہ کے دیگر طریقوں کو نظر انداز کر کے ہم کو کیا حاصل ہوتا ہے، اگر یہ آخر الامر صرف ایسے عامل میں تحویل نہ ہو سکے، جس کے ذریعے سے ہم نظام عالم کی توجیہ کر سکتے ہیں۔ کیا یہ ایک ایسی مجرد شے نہیں رہ جاتی جو کسی ایسی شے سے مغایر اور مخالف ہے، جس کو ہم تعمیر عقل کہ سکتے ہیں، بالکل اسی قدر جس قدر کہ یہ اس صورت میں ہوتی جب کہ اس کو ایک غیر معلوم قوت کا نتیجہ تسلیم کر لیا جاتا۔

صہ ۴۹

۴۳۔ ان سوالات کا جواب دینے کی بہترین امید اس امر پر غور کرنے سے ہو سکتی ہے، کہ یہ کس طرح سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تجربے کے مادے کو اس کی صورت سے منتزع کر لینے پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ یہ انتزاع ہم لازماً اس امر پر غور کرتے وقت کرتے ہیں، جس سے ہم وہ علم حاصل کرتے ہیں، جو ہم کو ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم اس کو یہ فرض کرنے کی بنیاد بناتے ہیں، کہ عالم تجربہ کے اندر بھی عناصر میں اس قسم کی علیحدگی ہو گئی ہے، تو دھوکا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو نظریہ پہلے بیان ہو چکا ہے، یعنی وہ اصول جس کی بنا پر ہم یہ جانتے ہیں، کہ ایک عالم ہے، اور اس کی نوعیت کے متعلق علم حاصل کرنے میں مصروف ہوتے ہیں، وہ بعینہ اس کے مطابق ہے، جو عالم کے ہونے کی شرط ہے۔ لیکن اس سے یہ خیال نہ کرنا چاہیے، کہ تمام وہ امتیازات و اضافات جو ہم تحصیل علم کرتے وقت اپنے سامنے لاتے ہیں اور لازماً لاتے ہیں، وہ حقیقی دنیا میں اپنا دوسرا رخ رکھتے ہیں۔ ان کا ہمیں بہ حیثیت اپنی ذہنی تاریخ کے احصار ہونا ایسا

واقعہ ہے، جو حقیقی عالم میں متعین روابط و شرائط رکھتا ہے۔ مگر جن امتیازات کا احضار ہو، ممکن ہے کہ وہ صرف ہمارے لیے موجود ہوں جن کے اندر عقلی اصول صرف خاص حالتوں میں متحقق ہوتا ہے نہ کہ عالم میں جیسا کہ یہ بذات خود یا جیسا کہ یہ ایک کامل عقل کے لیے ہے۔

تجربے کے مادے اور صورت میں جو امتیاز ہے، وہ اسی قسم کا ہے۔ اس امر پر غور کرتے وقت، جس سے کہ ہم کو کسی شے کا علم ہوتا ہے، ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس کی ہر نوبت جو ہمیں یاد آتی ہے دیے ہوئے مواد کی ایک مزید تحدید پر مشتمل ہوتی ہے، اور وہ مواد کو ایسے اضافات کے تحت خیال کرنے سے عالم وجود میں آتی ہے، جن پر ہنوز غور نہیں ہوا ہے۔ چنانچہ کوئی ادراک یا پارۂ علم مسلسل مشاہدے اور توجہ سے جو صورت اختیار کر سکتا ہے، اس کے مقابلے میں اس کو مادہ بلا صورت کہہ سکتے ہیں۔ دوسری طرف جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دیا ہوا ادراک یا پارۂ علم بجائے خود کیا ہے، تو ہم یہ دیکھتے ہیں، کہ یہ صورت پذیر ہو چکا ہے، اور ایسی پیچیدگی کے ساتھ صورت پذیر ہو گیا ہے، کہ ہم اس کو کم متعین معطیات کی ترکیب سے سلجھا نہیں سکتے۔ لیکن ایک نقطہ ایسا بھی ہے، جہاں فرد کی اپنے علم کی معکوس تحلیل لازمی طور پر ٹھہر جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان صورت بخش عقلی اعمال سے پہلے جن کا کہ وہ پتا لگا سکتا ہے، کوئی شے ان اعمال کے لیے آغاز کرنے کے واسطے ضرور ہونی چاہیے اس شے کو خالص اور محض احساس قرار دیا جاتا ہے۔ ان متعلقات صورت کو حذف کر دیا جاتا ہے، جو عقلی علایق کے قایم ہونے کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں، تو محض حسیں باقی رہ جاتی ہیں، جن کے بغیر عقلی فعلیت کے لیے کوئی شے عمل کرنے کے واسطے باقی نہ رہ جائے گی۔ پس یہ چیزیں مطلق معنی میں مادۂ تجربہ ہونی چاہئیں (یعنی ایسا مادہ جو صورت سے بالکل علٰحدہ ہے۔)

ص ۵۰

۴۴۔ اب یہ ظاہر ہے، کہ جس بنا پر ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں، کہ محض

حسیں تجربے کا مادہ ہیں، وہ ہم کو صرف فرد کی ذہنی تاریخ کی بابت دعویٰ کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ بلکہ اس سلسلے میں بھی اس کا قبول کرنا دشوار ہے۔ اس کے لیے سوائے اس واقعے کے کوئی قطعی بنیاد نہیں ہے کہ جہاں تک حافظے کا تعلق ہے ہم اپنے آپ کو ہمیشہ شعور کے کسی نہ کسی معطیے پر مصروف عمل پاتے ہیں۔ اور خود یہ معطیات کسی ایسے عقلی عمل پر مبنی نہیں ہوتے، جس کا ان پر کرنا ہمیں یاد ہو، لیکن اس کی بنیاد پر یہ فرض کرلینا کہ ہمارے لیے تجربے کی تاریخ میں ایسے معطیات ہیں، جو عقلی عمل سے پہلے محض حسوں پر مشتمل ہوتے ہیں، فی الحقیقت ایسا انتاج نہیں ہے جو واقعات سے سمجھ میں آسکتا ہو۔ یہ ایسا انتزاع ہے جس کو الفاظ کا جامہ تو پہنایا جا سکتا ہے، مگر اس سے کوئی معنیٰ نہیں لیے جا سکتے۔ کیونکہ ایک حس صرف اس اعتبار سے معروض تجربہ ہو سکتی ہے، کہ اس کا تعین ایک صاحب عقل موضوع کرے جو اس کا امتیاز کر سکتا ہو، اور اس پر دیگر حسوں کی نسبت سے غور کر سکے۔ پس ایک اساسی معطیہ یا فرد کے تجربے کا مواد فرض کرنا، جو عقلی عمل سے بالکل بری ہو ایسے تجربے کے فرض کرنے کے مساوی ہے، جو تجربے سے تعلق نہ رکھ سکتا ہو، یا تجربے کا معروض ہی نہ بن سکتا ہو۔

ص ۱۵

۴۵۔ لیکن جس سوال سے ہم کو یہاں تعلق ہے وہ یہ نہیں ہے، کہ آیا محض حس جیسی شے یعنی ایسا مادہ جو صورت سے قطعاً عاری ہو، اس عمل کے اندر بطور منزل کے ہے جس سے فرد دنیا سے واقف ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے، کہ آیا قابل علم واقعات کی دنیا میں کوئی ایسا عنصر ہے؟ کیا فطرت مربوط مظاہر کا نظام رکھتی ہے، یا ایسے واقعات رکھتی ہے جو شعور سے تعلق رکھتے ہیں، اور جن سے تجربے کا معروض بنتا ہے۔ اس قسم کی حقیقت جس کو کانٹ natura materialiter Spectata کہتا ہے، یعنی ایسی حقیقت جو محض حسوں پر مشتمل ہے یا ایسی حسوں پر مشتمل ہے جن کے اوصاف (اب وہ جو کچھ بھی ہوں) اس قسم کے عمل سے بری ہیں، جو

وحدت پیدا کرنے والے یا امتیاز کرنے والے موضوع سے پیدا ہوتا ہے۔ یا یہ کسی دوسرے معنی میں ایسے مادے کی مالک ہوتی ہے، جو اس صورت کے لیے جیسی کہ اس کی اب ہے اس طرح سے ایک ترکیب دینے والی عقل کے تابع نہیں ہے، جس طرح سے کہ وہ نسبت نہیں ہے جو میری گزشتہ زندگی کے تجربات اور آج کے تجربات کے مابین ہے۔

مظاہر ایسے واقعات ہیں، جن کا تعلق شعور سے ہے۔ چنانچہ جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں، کہ آیا عالم مظاہر میں کوئی ایسی شے ہے، جیسی کہ حس ہے، جس کا تعین فکر سے نہ ہوتا ہو تو اس سوال پر ایک تو واقعات کی نسبت سے غور ہو سکتا ہے اور دوسرے اس شعور کی نسبت سے ہے، جس کے لیے، اس کا وجود ہے۔ اس کو یا تو اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں کہ ان واقعات کے مابین، جو ممکن تجربے کا معروض ہیں، کیا حسیں بھی ہیں، جن کی موجودہ صورت فکر پر مبنی نہیں ہے، یا اس طرح سے کہہ سکتے ہیں کہ کیا حس بلا تحدید فکر، شعور کے اندر ایک ایسا عنصر ہے، جو ایسی شے کے شعور میں موجود ہونے کے لیے ضروری ہے جیسی کہ عالم مظاہر ہے۔

۴۶۔ جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے، اس کے بعد تو ان سوالات کے جواب میں کچھ زیادہ دیر نہ لگے گی۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، کہ ہم امتیازی اور فکری شعور کے علاوہ کسی اور واسطے کو نہیں جانتے، جس کے اندر اور جس کے ذریعے سے وہ وحدت و یکسانی عالم وجود میں آسکتی ہے، جو علایق کے عالم وجود میں آنے کے لیے ضروری ہے، تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ فکر سے علیحدہ حس (یعنی جس پر فکر کا عمل نہ ہوا ہو، اور جس کا فکر نے تعین نہ کیا ہو) ایک غیر مربوط حس ہو گی۔ اور غیر مربوط حس واقعے کے برابر نہیں ہو سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ محض حس ایسی اصطلاح ہے جس سے کوئی حقیقت بھی ظاہر نہیں ہوتی۔ یہ عمل تجرید کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس اصطلاح کے مل جانے کے بعد اس کے مبہم معنی لے لیتے ہیں۔ ہم اس چھلکے کو جو ہمارے تجرید کے عمل سے باقی رہ جاتا ہے، اس تحدید کو دوبارہ داخل

کرکے پر کرتے ہیں، جس کے متعلق ہم نے یہ فرض کر لیا تھا، کہ اس سے ہمیں چھٹکارہ ہو گیا ہے۔ ہم محض حسوں کو اپنے سامنے لاتے ہیں، جن کا تعین علاقے سے اس طرح سے ہوتا ہے، جو اس ربط دینے والے عمل کی موجودگی میں ناممکن ہوتا، جس کو ہم ان کو محض حسیں کہتے وقت غیر موجود فرض کرتے ہیں۔ اقل تحدید جس کو ہم ذہنی طور پر اس سے منسوب کرتے ہیں، عموماً ایسی ہوتی ہے، کہ اس سے تسلسل اور درجہ مترشح ہوتا ہے۔ ایسا احساس جس کی نہ تو یہ خصوصیت ہو، کہ اس کو پہلے احساس سے ربط ہے، اور نہ اس کو اپنی شدت سے تعلق ہو، اس کی نسبت ہم کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ لاشئے ہے۔ لیکن بادی النظر میں ہم یہ تسلیم کیے لیتے ہیں، کہ ایک احساس سے اس طرح پر جو خصوصیت منسوب کی جاتی ہے وہ اس سے اسی طرح سے منسوب رہے گی، اگرچہ اس قسم کی کوئی شئے دنیا میں نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا مدار ہمارے اوپر نہیں ہے (یعنی اس کا مدار کسی ایسی قوت پر نہیں ہے، جس کو ہم صرف کر سکتے ہوں، یا روک سکتے ہوں۔) کہ آیا حسیں کس سلسلے یا کس شدت کے ساتھ ہوں گی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ایک حس اور دوسری حس کے مابین یا ایک حس اور اس کی دیگر اشکال کے مابین جو زمانی علاقہ ہوتا ہے اور جو اس کے حامل کمیت ہونے سے مترشح ہوتا ہے ایسی حالت میں ہو سکتا تھا، اگر کوئی ایسا موضوع نہ ہوتا، جس کے لیے چند حسیں یا حسوں کی صورتیں یکساں طور پر موجود اور خود اس کی ذات سے یکساں طور پر قابل امتیاز نہ ہوتیں۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ علائق جو ایک حسی واقعے کے اقل تعین ہیں، صرف ایسے موضوع کے عمل کے واسطے سے ہوتے ہیں، تو نتیجہ نکلتا ہے، کہ فکر حسی واقعات کے وجود کی لازمی شرط ہے۔ اور یہ کہ محض حسیں اس معنی میں، جس میں کہ اس کو فرض کیا جاتا ہے، دنیائے واقعات کا کوئی ممکن جزو نہیں ہے۔

۴۷۔ یا اگر نتیجے کے متعلق اختلاف ہو، تو اختلاف صرف ثانوی سوال پر یعنی لفظ فکر کی موزونی کے بارے میں ہو سکتا ہے، اس بارے میں کہ

آیا یہ ایسے عمل کو ظاہر کرتا ہے، جس کی نوعیت اصلی مسلّم ہے۔ اگر لفظ فکر سے ایسی استعداد سمجھ میں آتی ہے، جو ہر آدمی کے ساتھ پیدا اور فنا ہوتی ہے، جو محنت سے تھک جاتی ہے، اور سکون سے تازہ دم ہوتی ہے، جس کا اظہار سلاسل استدلال کی تعمیر سے ہوتا ہے، (مگر عام تصورات میں نہیں ہوتا) جو بنی نوع انسان اور تجربے کو ایک بنا دیتے ہیں، جس پر بڑا مفکر اپنے عضلات کی قوت کی وجہ سے اپنے کو فخریہ پہلوان کہہ سکتا ہے، تو یہ کہنا کہ وہ عامل جو حسی واقعات کو جیسے کہ یہ ہیں ویسا بناتا ہے وہ صاحب فکر موضوع ہی ہو سکتا ہے، ایک لغو اور بیہودہ بات ہے۔ لیکن اگر یہ ظاہر ہوا کہ شعور ذات کی صورت میں ایک عمل علایق کی موجودگی سے مترشح ہوتا ہے، اور لہذا متعین واقعات کا بھی عمل مترشح ہوتا ہے، (جو ایسا عمل ہے، جو اصولاً اس عمل کے مطابق ہے، جس کی وجہ سے انسان اپنے ماضی و مستقبل پر نظر ڈال سکتا ہے، اور جو اس کے تجربے کو ایک مربوط نظام بناتا ہے) تو ہمارے بعض عادتی تصورات فکر میں اصلاح کرنا بہتر ہوگا، بہ نسبت اس کے کہ ان تصورات کی قوت پر بھروسہ کرکے، اس موضوع کو جو تجربی عالم میں وحدت پیدا کرنے والا اصول ہے در اصل اس موضوع کے مطابق نہ سمجھا جائے (جیسا کہ ہم میں ہے) جو ہم کو اس کے تجربے کے لائق بناتا ہے۔ یہ اس امر پر غور کرنے کا وقت بن جاتا ہے، کہ آیا اس فکر کی خصوصیات کو جس سے ہم کام لیتے ہیں معروض کی اس وحدت میں تلاش نہ کرنا چاہیے، جو سب انسانوں کے سامنے ہوتی ہے، نہ کہ انفرادی زندگی کے واقعات میں، جو صرف ایک دن کے لیے ہوتی ہے، یا جس کی قابلیتوں کے متعلق ایک شخص فخر کر سکتا ہے، کہ اس کے پاس اس کے ہمسائے کی نسبت زیادہ ہے۔

ص ۵۳

۴۸۔ پس ہمارے سوال کی ابتدائی دو شکلوں کا جواب نفی میں دینا پڑے گا۔ ایک واقعہ جو محض احساس پر مشتمل ہو، مفروضہ معنی میں متناقض اور محال ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ کوئی ذات جو فکر نہ

کر سکتی ہو، وہ محسوس بھی نہیں کر سکتی - یہاں ہم سے یہ دریافت کرنے کو نہیں کہا جاتا، کہ آیا درحقیقت ایسے حیوانات ہیں جو محسوس تو کرتے ہیں، لیکن جن میں فکر کی قابلیت نہیں ہوتی - موجودہ استدلال کی بنا پر ہم صرف اس کے مدعی ہیں، کہ جس حد تک کہ وہ بغیر فکر کیے محسوس کرتے ہیں، اس حد تک ان کے احساسات ان کے لیے واقعات نہیں ہیں یعنی ان کے شعور کے لیے ان کے احساسات واقعات ہیں، مگر صرف اس حد تک واقعات ہیں، جس حد تک ان کا تعین علایق سے ہوتا ہے، جو صرف ایک صاحب فکر شعور کے لیے موجود ہوتے ہیں اور جن کا اس کے بغیر وجود ممکن نہ تھا - اور اسی طرح سے ہماری حسی زندگی کا وہ بڑا حصہ جو تعقلات سے متاثر ہوئے بغیر جاری رہتا ہے، واقعات کا ایسا سلسلہ ہے، جس کے تعین سے اس فکر کو، جو ہم میں ہوتا ہے، یا ہمارا ہوتا ہے، کوئی تعلق نہیں ہوتا، مگر جو اس وجہ سے بہ حیثیت سلاسل واقعات کے اس موضوع کے عمل کے کچھ کم تابع نہیں ہوتا - جو اپنے عمل کی ایک دوسری صورت میں ہمیں ان کے ماننے کے قابل بناتا ہے، لیکن یہ کہتے وقت اعتراض ہو سکتا ہے، کہ ہم نے یہ بات پہلے ہی تسلیم کر لی ہے کہ ایک ایسی شے کا وجود ہے، جیسے کہ محض ایک محسوس کرنے والا شعور ہوتا ہے - اور اس اعتراف کی موجودگی میں اس انکار کا کیا حشر ہوتا ہے، جو ہم نے احساس کے کسی علٰحدہ اور مستقل حقیقت رکھنے کے بارے میں کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ محض محسوس کرنے والے شعور کا اثبات صرف اس قدر ہے، کہ جو کچھ کہ درحقیقت ہے ویسا یہ شعوری طور پر نہیں ہے - یعنی وہ علایق جن سے اس کا درحقیقت تعین ہوتا ہے، اس کے لیے موجود نہیں ہوتے، بلکہ ان کا مدار شعور فکر ہی پر ہوتا ہے، جس کے یہ اور وہ یکساں طور پر اپنی موجودہ حالت کے لیے رہین منت ہوتے ہیں - محض محسوس کرنے والے شعور کی حیثیت سے اس کی خصوصیات تک کائنات اشیا میں ایسی شرایط کے تابع ہیں، جو اس کی شرط نہ ہوتیں، اگر یہ درحقیقت اس سے زیادہ نہ ہوتا، جتنا کہ یہ خود کو محسوس کرتا ہے، یعنی اگر یہ شعور دوسری قسم کے

صلہ

شعور سے نسبت نہ رکھتا، اور اس کے لیے اس کا وجود نہ ہوتا، جو اس کو اور اس کی شرائط کو سمجھتا ہے۔

۴۹ - دوسری شکل جس میں کہ اس مسئلے پر بحث ہو سکتی ہے یہ ہے، کہ کیا حس شعور کے ایسے مستقل عنصر کی صورت میں موجود ہو سکتی ہے، جس پر واقعات ظاہر ہوتے ہوں۔ پہلے سوال کا جواب دیتے وقت اس سوال کا بھی درحقیقت جواب دیا جا چکا ہے۔ اس صاحب فکر موضوع کے لیے جس کا عمل اضافت کا ایک عام رشتۂ ارتباط ہے، جو واقعات کو ان کی موجودہ صورت بخشتا ہے، ان کا وجود، اور ان کی ظاہری ہئیت بالکل ایک ہونی چاہیے۔ ان کی ظاہری ہیئت اور ان کی موجودگی اس کے لیے ان کے وجود کے مساوی ہے۔ اس موضوع کے اندر بھی بہ لحاظ ایسے موضوع ہونے کے کوئی مستقل عنصر نہیں ہو سکتا، جس پر احساسات ظاہر ہوتے ہیں، جس طرح سے کہ یہ اس میں ایسے موضوع کی حیثیت سے ایک مستقل عنصر نہیں ہو سکتا جس کے عمل کے ذریعے سے ان کا وجود ہوتا ہے۔ ایک طرف تو جیسا کہ ابھی تسلیم کیا گیا ہے، کہ اپنی زندگیوں کے بڑے حصے میں ہم بغیر فکر کیے ہوئے محسوس کرتے ہیں، اور ہمارے افکار سے ہمارے احساسات کی کوئی تحدید نہیں ہوتی۔ لیکن دوسری طرف ہم ایسے موضوع بھی ہوتے ہیں جن پر واقعات ظاہر ہو سکتے ہیں، جو ایک عالم مظاہر کا تعقل کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ مگر جس حد تک کہ ہم بغیر فکر کیے ہوئے محسوس کرتے ہیں، ہمارے لیے مظاہر کی کوئی دنیا موجود نہیں ہوتی۔ ہمارے اندر فکر کا تعقل ہمارے لیے واقعہ اور حقیقت کے تعقل کے بھی معنی رکھتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم واقعات نہیں رہتے، بلکہ واقعات کا ہمارے شعور کے لیے وجود ختم ہو جاتا ہے۔ پس فکر کا احساس پر جو عمل ہوتا ہے، اس کی محض عارضی اور غیر مسلسل نوعیت کی ہم جس طرح سے بھی توجیہ کریں مگر اس عارضی نوعیت کی بنا پر ہم کو اس انکار میں تذبذب ہونے کی وجہ نہیں ملتی، کہ احساس فکر سے متاثر ہوئے بغیر شعور میں ایک

ص۵۵

عنصر ہو سکتا ہے جو ایسی شے کے وجود کے لیے ضروری ہے جیسی کہ عالم مظاہر ہے۔

۵۰- پس محض احساس بطور ایک مادے کے، جس نے فکر کے ذریعے سے کوئی صورت اختیار نہ کی ہو، عالم واقعات اور ممکنہ تجربے کی کائنات میں کوئی جگہ نہیں رکھتا۔ اس کائنات کے وحدتی نظریے میں اگر یہ کوئی رکاوٹ پیش کر سکتا تھا، تو اس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ ہم اس مسئلے کو ترک کر سکتے ہیں کہ بہ حیثیت اشیائے مجردہ کے ایک نتیجے کے اس کی توجیہ کی ضرورت ہے۔ یا اگر اس کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہوتی تو یہ فکر اور اس کے کام کے ایسے مخالف کی حیثیت سے باقی رہتا ہے، جس کی ہنوز توجیہ نہیں ہو سکتی ہے۔ احساس اور فکر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جا سکتے، اور شعور میں جس کے لیے عالم تجربہ کا وجود ہے یہ ایک دوسرے کے تابع، اور واقعات کی ساخت میں جو اس شعور کا معروض ہیں یہ ایک دوسرے سے ناقابل انفکاک ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنی پوری حقیقت کے ساتھ دوسرے پر حاوی ہوتا ہے۔ یہ تجربے کی ایک زندہ دنیا ہوتی ہے، جس کو بلحاظ اس کے کہ مختلف پہلوؤں کے معروض کا ایک ذی امتیاز موضوع کو احضار ہو رہا ہے، احساس کہا جا سکتا ہے۔ اور بلحاظ اس کے موضوع اس قسم کے معروض کو اپنے سامنے لا رہا ہے، فکر کہا جا سکتا ہے۔ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کا نتیجہ نہیں ہے۔ صرف جس وقت ہم عمل انتزاع کے ذریعے سے ان میں سے کسی ایک کو ایسی شے میں تحویل کر دیتے ہیں جو یہ نہیں ہوتا اس وقت تک ہم ان میں سے کسی ایک کو کسی شے کا نتیجہ یا حاصل نہیں کہ سکتے یا اس پر علت و معلول کے قانی غور لیے کا اطلاق نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ خود یہ قانی غور یا ان کا نتیجہ ہے، یا بلکہ یوں کہو کہ یہ شعور کی فعلیت کی ایک صورت کو ظاہر کرتا ہے، جس کو یہ کامل اتحاد کے ساتھ مل کر پیدا کرتے ہیں۔ ایک مظہر اور اس کی شرائط کے مابین جو تعلق

ہوتا ہے، وہ صرف اس شعور کے لیے ہوتا ہے۔ اس قسم کا کوئی تعلق اس شعور اور کسی اور شے میں نہیں ہو سکتا۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ خود شعور خواہ اس پر بلحاظ احساس نظر ڈالی جائے یا بلحاظ فکر، چونکہ ایسی شے ہوتا ہے جس کے ذریعے سے ہر شے کی توجیہ ہوتی ہے، اس لیے اس کی اس معنی کر کے کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی کہ اس سے بھی کوئی کیسے اور کیونکر منسوب ہو سکتا ہے۔

ص ۵۶

ممکن تجربے کے عالم کے کسی جزو کی ہم اس طرح سے توجیہ کر سکتے ہیں، کہ اسی عالم کے دیگر اجزا کے ساتھ اس کا تعلق دکھائیں۔ مگر یہ خود عالم کی توجیہ نہیں ہے۔ ہم ان حالات و شرائط کا پتا چلا سکتے ہیں، اور چلاتے ہیں، جن کے تحت ایک ذی حس عضویہ بنتا ہے، اور مکثر اتی عمل کی ان مختلف اقسام کا پتا چلاتے ہیں، جس کے ذریعے سے خاص حسیں اس قسم کے عضوے پر ظاہر ہوتی ہیں۔ یکے بعد دیگرے احساسات کا جو تسلسل ہوتا ہے، اس میں ہم یکسانیوں کا پتا چلا سکتے ہیں۔ فرد اور نسل کی زندگی میں ہم اس طریق کی تاریخوں کا پتا چلا سکتے ہیں، جس میں ایک خاص طرز فکر کسی متقدم فکر سے متاثر ہوتا ہے، اور اپنے بعد کے طرز کو متاثر کرتا ہے، مثلاً بعض تصورات کا بعض جذبات سے متاثر ہونا، اور بعض جذبات کا بعض تصورات سے۔ مگر اس سب کے اندر ہم مظاہر کو مظاہر سے ایک عالم کے اندر مربوط کر دیتے ہیں۔ عالم مظاہر کو کسی دوسری شے سے مربوط نہیں کر رہے ہیں۔ ہم ہر شے کے متحد کرنے والے شعور کی توجیہ کے متعلق کچھ نہیں کر رہے ہیں، جس کی بدولت یہ تسلسل اور ربط ممکن ہوتے ہیں اور محض جس کے لیے ان کا وجود ہوتا ہے، اور جس کے عمل کی بدولت ہم ان کو جان سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ان تناقضات کو ثابت کر سکتے ہیں، جو عالم مظاہر کو شعور کے علاوہ اور کہیں اور شعور کے علاوہ کسی اور شے کے لیے فرض کرنے میں لازم آتے ہیں اور تحلیل پر اس امر کا پتا لگا سکتے ہیں کہ شعور کی صوری خصوصیت کیا ہونی چاہیے، جس

کے لیے مربوط مظاہر کے ایک نظام کا وجود ہے۔ اس حد تک ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ بہ حیثیت مجموعی عالم کو کیا ہونا چاہیے، اور وہ روح جس پر یہ مشتمل ہے، کیا کرتی ہے۔ مگر چونکہ جن چیزوں کا ہم کو تجربہ ہو سکتا ہے وہ سب کی سب اس ایک عالم میں ہوتی ہیں اور ہمارے تمام انتاجات و توجیہات اس کی جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے نہ تو بہ حیثیت مجموعی اس کی، اور نہ اس ایک شعور کی معمولی معنی میں توجیہ ہو سکتی ہے جو کچھ ان کے اندر ہوتا ہے، اس سے ان کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور چونکہ یہ سب پر حاوی ہوتے ہیں (کم از کم جس حد تک ممکن تجربے کا تعلق ہے) کوئی ایسی شے باقی نہیں رہ جاتی، جس کے ذریعے سے ان کی توجیہ ہو سکے اور یہ شعور احساسی اور شعور فکری دونوں کے متعلق یکساں طور پر صحیح ہے۔ کیونکہ درحقیقت ان میں سے ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہوتا ہے۔

ص ۵۸

۵۱۔ اب ہم اس حد پر پھر غور کر سکتے ہیں، جو کانٹ اپنے اس مقالے کی تشریح پر عاید کرتا ہے، کہ فہم فطرت کو بناتا ہے، اس کے وہ یہ معنی لیتا ہے کہ فہم با وحدت بنانے والے اصول کی حیثیت سے جو علایق کا ذریعہ ہے، احساسات پر اسی طرح صورت بخش انداز میں عمل کرتا ہے، جس طرح ایسے مواد پر عمل کرتا ہے، جو اس کو مخالف ذریعے سے ملتا ہے جو اشیائے مجردہ کے نام سے موسوم ہے، اور ان کو ایک نظام مظاہر میں بدل دیتا ہے جس کو فطرت کہتے ہیں جو تجربے کا واحد معروض ہے، اور جس سے کل واقعاتی تصدیقات تعلق رکھتی ہیں۔ ہم کو مستقل حقیقت یا ایسی حقیقت پر اعتراض ہے جس کا تعین فکر کے علاوہ اور کسی شے سے ہوتا ہے اور احساس سے منسوب کی جاتی ہے۔ یہ نہیں کہ ہم فکر کے لیے اس سے کسی وسیع تر وظیفے کا دعویٰ کرنا چاہتے ہیں، جس کا کانٹ احساس سے علیحدہ فہم کے لیے یہ فرض کر کے دعویٰ کرتا ہے کہ یہ علیحدگی تو ایک بار مسلم ہو چکی ہے۔ خود علیحدگی پر اعتراض ہے۔ ہم کو لاک کے

اس اعلان پر کوئی اعتراض نہیں کہ کوئی شخص، اور کسی مقدار فکر کو صرف کر کے، اپنے لیے کوئی سادہ تصور پیدا کر لے۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ محض فکر اسی طرح سے احساس کے واقعات پیدا نہیں کر سکتا جس طرح سے محض احساس فکر نہیں پیدا کر سکتا۔ مگر ہم اس امر سے انکار کرتے ہیں کہ کسی ایسی شے کا بھی وجود ہے جیسے کہ محض احساس یا محض فکر ہے۔ ہماری رائے میں یہ ترکیبیں ایسے انتزاعات کو ظاہر کرتی ہیں جن کے کوئی حقیقت مطابق نہیں ہوتی، نہ عالم واقعات میں اور نہ شعور میں جس سے کہ یہ واقعات تعلق رکھتے ہیں۔ لفظ حقیقت کو جب عالم مظاہر پر عاید کیا جاتا ہے تو ہم اس سے اس کے علاوہ اور کوئی معنی منسوب نہیں کر سکتے کہ ان کا مقرر اور غیر متغیر علایق کے تحت وجود ہے، اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس قسم کے علایق صرف ایک ذی فکر وجود کے لیے ہوتے ہیں، حقیقت احساس کو اگر فکر سے منتزع کر لیا جائے تو یہ اپنے حقیقی ہونے سے بھی منتزع ہو جاتی ہے۔ یہ امر کہ ہماری حسی زندگی کا بڑا حصہ ہمارے فکر سے متعین نہیں ہوتا، اور یہ کہ لاتعداد وجودوں کی حسی زندگی ان کے کسی فکر سے قطعاً غیر متعین ہوتی ہے، ما بہ النزاع نہیں ہے، مگر اس سے اس امر کے متعلق کچھ ثابت نہیں ہوتا، کہ اس حسی زندگی کی نوعیت در حقیقت کیا ہے، یا ممکنہ تجربے کی کائنات میں اس کی کیا نوعیت ہے۔ اگر اس کا تعین ایسے علایق سے نہ ہو، جو صرف ایک صاحب فکر شعور کے لیے ہو سکتے ہیں تو یہ فطرت میں کوئی جگہ نہیں رکھتی۔ ایسے شعور کے لیے جو حقیقت کو عالم وجود میں لاتا ہے، اور عالم کو ایک وحدت بناتا ہے، اس کا وجود ہے مگر اس علیحدگی کی حالت میں نہیں، جو اس سے ایسے وجودوں کی صفت کے طور پر تعلق رکھتی ہے، جو صرف کبھی کبھی فکر کرتے ہیں یا مطلق فکر نہیں کرتے، بلکہ یہ ایک ایسے کل کا نتیجہ ہونے کی حیثیت سے جس کا فکر باعث ہوتا ہے۔

ص ۵۸

یہ شعور بجائے خود یا اپنی مکمل صورت میں کیا ہے، اس کے متعلق ہم صرف سلبی دعویٰ کر سکتے ہیں۔ یہ امر کہ اس قسم کے شعور کا وجود ہے، عالم کے وجود میں مضمر ہے، مگر یہ کیا ہے، اس کا علم ہم کو اس کے اس حد تک عمل

کرنے سے ہوتا ہے، کہ ہم کو ایک عالم کا یا ایک ذی عقل تجربے کا علم ہو جائے، اگرچہ یہ کتنا ہی جزئی اور غیر مسلسل کیوں نہ ہو۔ اس قسم کے علم یا تجربے میں محض فکر یا محض احساس نہیں ہوتا۔ کوئی احساس اس میں داخل نہیں ہوتا، جو ایک باہمی مربوط نظام کو متعین نہ کرتا ہو، اور اس سے متعین نہ ہوتا ہو، جس میں خود کا امتیاز کرنے والا موضوع ایک وحدت پیدا کرنے والا رشتہ ہوتا ہے۔ اس میں فکر کا اس کے علاوہ اور کوئی کام نہیں ہوتا کہ یہ ہمیشہ نئے مظاہر کو ان کی موجودگی کے لحاظ سے، اس ایک موضوع کے مطابق کرتا رہتا ہے۔ اور ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ چونکہ فکر و احساس کی باہمی بے تعلقی ہمارے کسی ایسے شعور میں کوئی جگہ نہیں رکھتی جو عالم کو سمجھنے کی قابلیت رکھتا ہے یا جس کے لیے ایک عالم کا وجود ہوتا ہے، اسی لیے یہ بے تعلقی شعور عالم میں بھی کوئی جگہ نہیں رکھتی جس کی ہمارا شعور محدود صورت ہوتا ہے۔

۵۲۔ اس طویل بحث کی غایت یہ تھی کہ انسان و فطرت کے تعلق کے متعلق کسی نتیجے تک پہنچ جائیں، ایسے نتیجے تک جس تک ہم کو یہ یقین کرنے سے پہلے پہنچنا ضروری ہے، کہ اخلاقیات کا کوئی نظریہ (اس لفظ کے خاص معنی میں) محض بے سود محنت نہیں ہے۔ اگر فطرت سے ہماری مراد ممکنہ تجربے کا معروض ہو یعنی قابل علم واقعات یا مظاہر کا مربوط نظام (اور جب ارباب حکمت سیرت انسانی کی فطری پیدائش کا پتا لگاتے ہیں تو یہی ان کی مراد ہوتی ہے) تو فطرت سے اپنے علاوہ کوئی شے مترشح ہوتی ہے، جو اس کے جیسی کچھ کہ یہ ہے، ایسی ہونے کی شرط ہوتی ہے۔ اس شے کے متعلق ہم کو مطلقاً یہ کہنے کا حق ہے کہ یہ خود کا امتیاز رکھنے والا شعور امتیاز ہے، کیونکہ علایق مظاہر اور ان کے ساتھ فطرت کو ممکن بنانے کے لیے جس کام کو اسے انجام دینا ضروری ہے، وہ ایسا ہے جو اگرچہ کتنے ہی محدود پیمانے پر ہوتا ہو، ہم خود تجربے کے اکتساب میں انجام دیتے ہیں اور صرف ایسے شعور کی بدولت انجام دیتے ہیں۔ اس کے بعد

ص۵۹

ہم کو اس کے متعلق سلبی طور پر یہ کہنے کا بھی حق حاصل ہے کہ وہ علایق جن سے اس کے واسطے سے مظاہر کا تعین ہوتا ہے وہ اس کے علایق نہیں ہوتے، یعنی ایسے علایق نہیں ہوتے جن سے خود اس کا تعین ہوتا ہے۔ یہ یا تو مظاہر کے سامنے اس کے ہونے سے پیدا ہوتے ہیں، یا اس کے سامنے مظاہر کے ہونے سے پیدا ہوتے ہیں، مگر ان کے اس طرح سے عالم وجود میں آنے کی شرط ہی یہ ہے، کہ وہ وحدت پیدا کرنے والا شعور جو ان کا باعث ہوتا ہے، خود ایسا معروض نہ ہونا چاہیے جو اس طرح سے مربوط ہو۔ حوادث کا ایک دوسرے سے مربوط ہونا مثلاً زمانے میں یہ ظاہر کرتا ہے، کہ یہ ایک ایسے موضوع کے سامنے بھی موجود ہیں جو زمانے میں نہیں ہے۔ زمانہ جیسی شے کا وجود نہ ہو سکتا تھا، اگر ایسا شعور ذات نہ ہوتا جو زمانے میں نہیں ہے۔ اگر اشیا ایک ایسے موضوع سے مربوط نہ ہوتیں، جس سے یہ خارج نہیں ہوتیں، تو اشیا کے مابین ایک دوسرے سے خارج یا مکان میں بھی کوئی علاقہ نہ ہوتا، اور یہ موضوع ایسا ہوتا ہے جس کی صفات میں سے کسی شے سے خارج ہونا داخل نہیں ہے، جو اپنے ترکیبی عمل سے اس علاقے کو پیدا کرتا ہے مگر خود اس علاقے سے متعین نہیں ہوتا۔ یہی ان علایق پر بھی صادق آتا ہے، جن کو ہم مادے اور حرکت کے ناموں کے تحت مستقل وجود تسلیم کرتے ہیں۔ یہ علایق ہوتے ہیں جو ایک شعور کے لیے موجود ہوتے ہیں، جس کا یہ اس طرح سے باعث نہیں ہوتے کہ یہ خود یا تو حرکت کرے یا مادہ بنے۔

۵۳۔ اگر مادے کی اس ترجمانی پر اعتراض کیا جائے، کہ یہ بعض علایق پر مشتمل ہوتا ہے، اور اگر بہ حیثیت جوہر کے اس کی خصوصیت پر اصرار کیا جائے، تو یہ دریافت کرنا رہ جاتا ہے کہ جوہر سے کیا مراد ہے۔ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مادی جواہر کا وجود ہے۔ لیکن ان کی تفریق جواہر اور مادی دونوں کی حیثیت سے علایق پر مبنی معلوم ہوگی۔ جوہر سے ہماری وہ شے مراد ہوتی ہے، جو بعض ظواہر

میں مستقل طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ اس عنصر کو ظاہر کرتا ہے جو کل ظواہر میں جزو مشترک ہوتا ہے وہ مستقل عنصر جو ان کے ظاہر ہونے کی کل مدت میں رہتا ہے، اور جس کی بدولت یہ مختلف ظواہر ہی نہیں ہوتے، بلکہ مربوط تغیرات ہوتے ہیں۔ ایک مادی جوہر وہ ہوتا ہے جو بعض اوصاف کے اعتبار سے جن کو ہم اپنی مادے کی تعریف میں شامل کرتے ہیں، غیر متغیر رہتا ہے (یہ اوصاف سب کے سب کسی نہ کسی علاقے پر مشتمل ہوتے ہیں) حالانکہ اور اوصاف کے اعتبار سے یہ متغیر ہوتا ہے۔ اس کی نوعیت بہ اعتبار جوہر ظواہر کے ان علایق پر مبنی ہوتی ہے، جو ان کو ایک دوسرے سے ایک منفرد نظام کے اندر ہوتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ایک جوہر ہوتا ہو، اور پھر اس کے بعض تغیرات عالم وجود میں آتے ہوں۔ جوہر سے تغیرات مترشح ہوتے ہیں۔ اور اس کا بغیر تغیرات کے کوئی وجود نہیں ہوتا تغیرات کے بغیر اسی طرح سے کوئی جوہر نہیں ہوتا، جس طرح سے کہ معلولات کے بغیر علت نہیں ہوتی۔ پس اگر ہم یہ کہنا پسند کریں کہ مادے کا جوہر کی حیثیت سے وجود ہے، تو ہم بجائے اس کے کہ یہ کہیں، کہ یہ علایق پر مشتمل ہوتا ہے، یہ کہہ رہے ہیں، کہ یہ ایک قسم کے علاقے کا متلازم ہوتا ہے بہ حیثیت جوہر کے اس کا وجود اسی شعور ذات پر مبنی ہوتا ہے، جس پر اس علاقے کے ذریعے سے مظاہر کا تعلق مبنی ہوتا ہے۔

اور موضوع جس کا عمل ایک نظام فطرت کے زیر مظاہر میں، اس متلازم تغیر کے ذریعے سے مترشح ہوتا ہے، ایسا ہوتا ہے کہ وہ خود اس تلازم کے اسی طرح سے مطابق نہیں ہو سکتا (یعنی کسی جوہر کے مطابق نہیں ہو سکتا) جس طرح سے اس تغیر کے مطابق نہیں ہو سکتا، جس سے جوہر کو نسبت ہوتی ہے۔ یہ بات پہلے ہی کہی جا چکی ہے کہ ایسا شعور جس کو حادثات تغیرات معلوم ہوں، وہ خود ان حادثات پر مشتمل نہیں ہو سکتا۔ اس کا خود کو ان سب سے علٰحدہ کرنا، جو ان کے اس کے لیے اس علاقۂ تغیر میں ظاہر ہونے کی شرط ہے، اس کے اس طرح سے محدود ہونے کے منافی

ہے۔ اگر ہم اس کو ممکن بھی تسلیم کر لیں کہ ایسا موضوع جو بعض ظواہر کو بصورت تغیرات مربوط کرتا ہے، خود اس کی بعض دوسرے تغیرات تحدید کریں (اور ایسا جوہر ہو جو ان تغیرات میں باقی رہے) تو یہ امر صراحۃً ناممکن ہے کہ ایسا موضوع جو اس طرح سے کل مظاہر فطرت کو مربوط کرتا ہو وہ ان میں کسی سے یا سب سے بطریق جوہر مربوط ہو۔

۵ ۔ ہم اس نتیجے کو جس تک ہم اس طرح سے پہنچے ہیں یہ کہکر ظاہر کر سکتے ہیں کہ درحقیقت فطرت جیسی کچھ کہ یہ ہے، ویسی ہونے کے لیے ایک اصول کو ظاہر کرتی ہے جو فطری نہیں ہے۔ اس اصول کو غیر فطری کہنے سے ہماری مراد یہ ہے، کہ یہ نہ تو ان مظاہر میں شامل ہے جو اس کے ان کے سامنے موجود ہونے کی بنا پر فطرت کو پیدا کرتے ہیں، اور نہ خود اس کا تعین ان علایق میں سے کسی سے ہوتا ہے، جو یہ ان کے اندر پیدا کرتا ہے۔ اس کے متعلق اس سے کچھ زیادہ کہنے میں ہم کو احتیاط سے کام لینا چاہیے تاکہ پریشانی میں نہ پڑ جائیں۔ اگر ہم اس کو روحانی کہیں، تو سب سے زیادہ قرین احتیاط ہوگا کیونکہ ان وجوہ کی بنا پر جو اوپر بیان ہو چکے ہیں، ہمارے لیے جایز ہے کہ ہم اس کو اپنا امتیاز رکھنے والا شعور خیال کریں۔ اس کو قانون فطرت کہنے میں ہم گمراہ کرنے اور گمراہ ہونے کے خطرے میں پڑتے ہیں۔ کیونکہ ہم اس کے اور فطرت کے مابین ایسا علاقہ تجویز کرتے ہیں، جو درحقیقت فطرت کے اندر ایک مظہر کے دوسرے مظہر سے تعلق کے علاوہ اور کوئی جگہ نہیں رکھتا۔ ہم اس تصور کو ظاہر کرتے ہیں کہ یہ فطرت کے اوپر یا فطرت کے ماورا یا فطرت سے پہلے ہے۔ یہ ایک علت ہے جس کی فطرت معلول ہے۔ یہ ایک جوہر ہے، جس کی متغیرہ حالتیں فطرت پر مشتمل ہیں۔ حالانکہ حقیقت میں وہ تمام علایق جن کا اس طرح سے اظہار ہوتا ہے، ایسے علایق ہوتے ہیں جو اس غیر فطری شاعر ذات موضوع کے بغیر موجود نہ ہوتے، مگر جن کا اس کی طرف حمل نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اس کے متعلق ایسی زبان

صا۹۱

استعمال کریں، جس سے یہ صحیح معنی میں مترشح ہوتے ہوں، تو ایسا اس کی استعاری نوعیت کو اچھی طرح سے سمجھ کر بھی کر سکتے ہیں۔

دوسری طرف ایسی کوئی قطعی وجہ نہیں ہے، کہ ہم لفظ فطرت کو ان محدود معنی میں کیوں استعمال کریں، جن میں کہ ہم اس کو استعمال کرتا ہوا فرض کرتے رہے ہیں، محض اس وجہ سے کہ یہی مفہوم دوسری اصطلاح سے بھی ظاہر ہو سکتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو لفظ کو ایسے معنی میں بھی استعمال کر سکتے ہیں، کہ یہ ایسی مجموعی شے کو ظاہر کرے، جو مربوط مظاہر کے نظام اور اس اصول پر جو کہ اس نظام میں مضمر ہوتا ہے، مگر نظام نہیں ہوتا، حاوی ہو۔ مگر اس صورت میں اگر ہم خلط سے بچنا چاہیں، تو ہمیں محض مظاہر (یا مظاہر بغیر اس روحی اصول کے شامل کیے ہوئے جو نظام مظاہر سے مترشح ہوتا ہے) کے لیے فطرت کے علاوہ اور کوئی لفظ تجویز کرنا چاہیے، اور جو کچھ اس نظام کے اندر ہوتا ہے، اس کے لیے فطری کے علاوہ اور کوئی لفظ ہونا چاہیے۔ مگر ہمیں اس میں ناکام ہونے کا بھی پورا یقین ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ فلسفیانہ تحریرات میں یہ لفظ مبہم بن کر رہ گیا ہے۔ اس کا ذکر بطور ایک مستقل عامل کے کیا جاتا ہے، اس سے ایک قسم کی تکمیل اور استقلال کو منسوب کیا جاتا ہے۔ اس پر اس وقت تک کوئی اعتراض نہیں ہوتا، جب تک کہ ہم روحی اصول کو اس میں شامل سمجھتے ہیں، اور ایسا اصول مانتے ہیں جو زمان و مکان میں نہیں ہے، غیر مادی اور غیر متحرک ہے، ابداً ایک ہے، جو عالم مظاہر کے امکان کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اگر اس کے ساتھ ہی فطرت کا خیال ایسے اوصاف کے تحت کیا جائے، جو صرف عالم مظاہر پر عاید ہوتے ہیں اور اس طرح سے روحی اصول کو عالم سے خارج کر دیں جو اس عالم سے مترشح اور اس طرح سے مترشح ہوتا ہے، کہ یہ اس عالم کے علاوہ اور کوئی شے ہے، تو صورتِ حال مختلف ہوتی ہے۔ اس حالت میں اس سے علیحدگی یا خود مختاری منسوب کرنا (اگر ایک لمحے کے لیے مذہبی زبان کا استعمال جایز

ص ۳۲

ہو جائے، جس سے بچنا بہر حال بہتر ہے) فطرت کے معبود بنانے کے مساوی ہے حالانکہ ہم اس کے حق معبودیت سے منکر ہیں۔ اس کے معنی خدا کے بغیر فطرت کا اس طرح پر ذکر کرنے کے ہیں، کہ فطرت کے وہی معنی ہو جائیں جو خدا کے ہیں۔ یا (اگر ایسی زبان میں کہیں جس کے گمراہ کن ائتلافات میں پڑنے کا اس قدر امکان نہ ہو تو) عالم مظاہر میں طالب تکمیل ہونا خود کو ایک مستقل پریشانی میں مبتلا کر لینے کے مساوی ہے کیونکہ عالم مظاہر زمان و مکان سے مشروط ہوتا ہے، اور محض اس بنا پر کہ یہ زمان و مکان سے مشروط ہوتا ہے یہ وہاں نہیں ملتی۔ پریشانی کا نتیجہ عموماً یہ ہوگا کہ چونکہ ہم امور واقعی میں کوئی تکمیل یا جمعیت یا مستقل عامل دریافت نہیں کر سکتے اور ان واقعات سے کسی ایسے روحی اصول کے مترشح ہونے کو نظر انداز کر دیتے ہیں، جو ان سے مختلف ہو، اس لیے ہم یہ فرض کرنے لگتے ہیں کہ کسی مکمل یا متعین ذات کا وجود ہی نہیں ہے یا کم از کم ہماری نسبت سے اس کا وجود نہیں ہے۔

باب ۲

انسان کا تعلق عقل کی حیثیت سے کائنات کے روحی اصول سے

صہ۶۳

۵۵۔ باب ماسبق کا نتیجہ ہم کو اس سوال تک لے آیا ہے جو اخلاقیاتی تحقیقات کی تہ میں مضمر ہے۔ خود ہم اس عارف بالذات موضوع سے جو فطرت کے علاوہ ہے، اور جس کو ہم فطرت میں مضمر پاتے ہیں، کیا نسبت رکھتے ہیں؟ ایک حد تک اس سوال کا جواب ان مباحث کے اندر موجود تھا، جن کے ذریعے سے ہم اس یقین تک پہنچے ہیں، کہ اس قسم کے ذہن کا وجود ہے۔ اگر ہم مظاہر کے مابین مظاہر ہوتے، تو ہم کو عالم مظاہر کا علم نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ بات عقلی تجربے کی شرائط کی تحلیل سے معلوم ہو جاتی ہے۔ یہ بات ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہمارا تجربہ دو خصوصیتیں رکھتا ہے، جن میں سے کوئی ایک خصوصیت بھی دوسری میں تحویل نہیں ہو سکتی، اور نہ اس کی دوسری سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ ایک طرف تو یہ زمانے میں واقعات کی ایک ترتیب ہوتی ہے، جو ہماری حسیّت کے تغیرات پر مشتمل ہوتی ہے۔ دوسری طرف یہ ان واقعات کا شعور ہے۔ ان کا شعور بہ حیثیت ایک مربوط سلسلے کے ہوتا

ہے، اور ان کو ایک دوسرے سے جو علاقہ ہوتا ہے، اس کا تعین کسی اور شے کے علاقے سے ہوتا ہے، جس کو شروع ہی سے ہماری حسیّت کے تغیرات کے علاوہ کوئی شے خیال کیا جاتا ہے، اور جس کو جیسے جیسے علم بڑھتا جاتا ہے، ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ایسے علایق کو مستلزم ہے جو ایسے معروضات کے جو حادثات نہیں ہیں، اور ایسے حادثات کے مابین ہوتے ہیں جو حسی زندگی کے حلقے سے مقدم یا ماورا ہیں۔ ہماری حسیّت کے تغیرات بہ حیثیت تدریجی واقعات کے ہمارے لیے ان کے شعور کا باعث نہیں ہو سکتے۔ ان میں مقدم و موخر کی جو نسبت ہوتی ہے، یہ شعور کے اندر نہیں ہوتی۔ شعور کے اجزائے ترکیبی کے مابین کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا، جیسا کہ ان واقعات کے مابین ہوتا ہے، جن کا کہ یہ شعور ہوتے ہیں۔ یہ زمانے کے اندر ایک عمل ہوتے ہیں۔ اگر یہ زمانے کے اندر عمل ہوتا تو یہ ان کا ایسا شعور نہ ہوتا جو اس قسم کے عمل کا باعث ہوتا ہے۔

۶۲

۵۶ - پس یہ بات کہ انسان محض مظہر ہی نہیں ہے یا مظاہر کا ایک تسلسل نہیں اور یہ بات کہ وہ محض فطری واقعات کے سلسلے پر مشتمل نہیں ہے اس واقعے سے مترشح ہوتا ہے کہ مظاہر اس کو مظاہر معلوم ہوتے ہیں، اور یہ کہ اس کے لیے یا اس کے شعور کے لیے فطرت جیسی شے موجود ہے۔ جدید نفسیات میں بعض ترکیبیں ایسی مروج ہیں جو اس میں شک نہیں کہ ایسے واقعات میں اپنی بنیاد رکھتی ہیں جن پر ابھی غور کیا جائے گا، مگر جن کو عموماً اس طرح سے استعمال کیا جاتا ہے کہ اس امر کا ڈر بھی اندیشہ ہے کہ یہ ہماری اس حیثیت کی اس اہم خصوصیت کے نظر انداز ہونے کا باعث ہو جائیں، جو ہماری اس عالم کے مقابلے میں ہے جس کو ہم جانتے ہیں ہم مظہر شعور کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، گویا کہ یہ علم و اخلاق کے پورے حلقے پر حاوی ہو یعنی عالم کے متعلق ہمارے تمام افکار پر، اشیا کے تمام ادراکات و تعقلات پر، اور تمام تصورات پر، جن کا ہم عمل میں تحقق چاہتے ہیں۔ ہم شعور کا ذکر عام طور پر،

بلا تحدید و امتیاز بطور حالتوں کے تسلسل کے کرتے ہیں اور ہماری روحی
زندگی کی نوعیت ظاہر کرنے کے لیے چشمے کا استعارہ بالکل مسلمہ ہے۔ اب
اس امر سے انکار کرنا کہ اس طرز گفتگو میں جس سے ہم میں سے کوئی بھی
نہیں بچ سکتا مناسبت و موزونیت نہیں ہے، بے سود محض ہے۔ مگر
اس قسم کی فعلیت کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے جس سے بلا شبہہ ہم کام
لیتے ہیں، جو ہر بیّن عقلی یا اخلاقی تجربے میں مضمر ہوتی ہے، جس کے لیے
یہ قطعاً غیر مناسب ہے۔

اگر ہم اس امر پر غور کریں، کہ ہمارے علم کے اندر کیا ہے، یا کسی
ایسے تعقل یا ادراک کے اندر کیا ہے، جو اس کے لیے معین ہو، تو ہم کو معلوم
ہوگا، جو نسبت اس کے اجزائے ترکیبی کو ایک دوسرے کے ساتھ ہے،
وہ اس نسبت سے قطعاً مختلف ہے، جو اس عمل کے مدارج کے مابین ہے
جس سے علم یا ادراک ہوتا ہے۔ چشمے کے استعارے کا اطلاق آخر الذکر
پر ہو سکتا ہے، اور اگرچہ جتنا ہم اس پر غور کرتے ہیں اتنا ہی ہم کو اس کی
موزونی پر بھی شبہہ ہونے لگتا ہے، مگر اول الذکر پر تو اس کا قطعاً
اطلاق نہیں ہو سکتا۔ شعور کی تدریجی حالتوں کو امواج سے تشبیہ دے سکتے
ہیں۔ جن میں سے ہمیشہ ایک دوسری کی جگہ لیتی رہتی ہے لیکن اس قسم کی
تدریجی حالتیں نہایت ہی ابتدائی قسم کے علم کا بھی باعث نہیں ہو سکتیں۔
علم مربوطہ واقعات کا ہوتا ہے، اور ہر فعل علم کے لیے یہ ضروری ہے، کہ
مربوطہ واقعات ایک ساتھ شعور کے اندر موجود ہوں۔ ان واقعات کے
فہم کے مابین (جس حد تک کہ یہ ایک خاص پارۂ علم کا باعث ہوتے ہیں)
کوئی تسلسل نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ مجھے ان میں سے بعض کا
فہم کل سے پہلے ہوا ہوگا۔ یا آخر الذکر کے سمجھنے کے بعد ممکن ہے میرے
شعور کی بعض پہلے واقعات پر سے گرفت کمزور ہو جائے۔ اس معنی میں
علم کی مختلف حالتیں فرد کے اندر یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر
اس کے اجزائے ترکیبی (جو بہت ہوتے ہیں) کا یہ حال نہیں ہے، کیونکہ

ص۶۵

یہ ہر فعل علم کے اندر معلوم معروض کے طور پر ذہن کے سامنے ہوتے ہیں، اور نہ شعور کی وہ حالتیں یکے بعد دیگرے ہوتی ہیں جن میں ان اجزا کا احضار ہوا تھا، اور جن سے علم کا پیچیدہ فعل بنتا ہے۔ کیونکہ ایک معلوم شے بہ حیثیت معلوم کے، ایک مربوط کل ہوتی ہے، جس کے ارکان ہر ایسے کل کی طرح سے لازمی طور پر ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں، اور شعور کے وہ انفعال جن میں چند ارکان کا فہم ہوتا ہے، ایک علم کا باعث ہونے کی حیثیت سے ایک میں بہت سے ہوتے ہیں۔ ایک دوسرے سے مقدم یا موخر ان میں کوئی نہیں ہوتا۔ علم خواہ تدریجی واقعات کا ہو یا یکسانیوں کا ہو جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان سے قانون فطرت بنتا ہے، دونوں صورتوں میں یہی ہوتا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، علم تسلسل کے اجزائے ترکیبی کے مابین تسلسل نہیں ہو سکتا۔ جب تک بعض واقعات کو تدریجی یا مسلسل خیال کیا جاتا ہے، اس وقت تک ان میں سے ایک واقعہ بھی شعور کے لیے کسی دوسرے واقعے سے پہلے یا بعد معروض نہیں ہو سکتا۔

۵۷۔ اسی سبب سے کوئی علم یا کوئی ذہنی واقعہ جو علم میں ہوتا ہے، صحیح معنی میں مظہر شعور نہیں کہلا سکتا۔ ممکن ہے کہ یہ مظاہر کا ہو، اگر علم حوادث کا ہو، تو یہ ایسا ہوتا ہے۔ پھر دیکھو کہ حصول علم بطور ایک واقعے کے، جو فرد کی تاریخ میں ہوتا ہے، ایک شعوری حالت سے دوسری شعوری حالت میں تغیر ہوتا ہے، اور اس کو صحیح معنی میں مظہر کہہ سکتے ہیں۔ مگر خود علائق یا مربوط واقعات کے شعور کو ایسا نہیں کہہ سکتے، جن پر علم مشتمل ہوتا ہے، کیونکہ ایک مظہر حسی واقعہ ہوتا ہے، جو مقدم و تالی کی حیثیت سے دیگر حسی واقعات سے مربوط ہوتا ہے۔ لیکن وہ شعور جس پر علم مشتمل ہوتا ہے، یا (اگر ایسا لفظ استعمال کر سکتے ہیں جو اگرچہ اس سلسلے میں غیر معروف ہے مگر کسی حد تک رفع ابہام کرتا ہے) ایسے شعور کا مافیہ، ایسا واقعہ نہیں ہوتا جو اس طرح سے مربوط ہو، اور نہ وہ اس قسم کے واقعات سے مرکب ہوتا ہے۔ اس میں ہم تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے دوسرے واقعات کی طرف

صہ ۹۷

اس طرح اشارہ نہیں کر سکتے، جس طرح سے صحیح معنی میں مظہر کی صورت میں کر سکتے ہیں، کیونکہ مظہر کو تقدیم و تاخیر سے بہ حیثیت واقعہ ہونے کے، اپنی خاص نوعیت حاصل ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر ہم ایک شخص کے اس علم کو لیتے ہیں، جو اس کو اقلیدس کے مقالے کا ہوتا ہے۔ اس کے معنی ایک علاقے کے ہوتے ہیں، جو اس کے شعور میں شکل کے بعض حصوں کے مابین ہوتا ہے، جس کا تعین اس علاقے سے ہوتا ہے، جو اس حصے کو دوسرے حصوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ علم ان علایق سے بنا ہے جو شعور کے اندر ہیں۔ اب یہ امر ظاہر ہے، کہ اس طرح سے جو شعور بنتا ہے اس کے علایق ترکیبی میں کوئی خفیف ترین زمانی وقفہ نہیں ہوتا، اور نہ اس مرکب میں جو ان سے بنتا ہے اور کسی دوسری شے کے مابین کسی قسم کی تقدیم و تاخیر کی نسبت ہوتی ہے۔ ایسے جاننے والے شعور کو مظہر کہنا، اور معمولی حسی واقعے کے معنی میں مظہر کہنا، اس کے اور اس تک پہنچنے یا اس کے کھولنے کے عمل میں خلط کے مساوی ہے۔ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ اقلیدس کے مقالے کے سیکھنے یا فراموش کرنے میں، جیسا کہ کسی اور پارۂ علم کے حاصل کرنے یا فراموش کرنے میں ہوتا ہے، واقعات کا ایک سلسلہ وقوع میں آتا ہے، اور اسی قسم کے واقعات کو جایز طور پر مظاہر شعور کہ سکتے ہیں۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ذہنی تاریخ کے ان واقعات پر، جب عقلی حافظے یا تجربے میں تبصرہ ہوتا ہے، یعنی جب ہم ان کو تاریخ کے مربوط واقعات کی حیثیت سے جانتے ہیں، ان کا وجود اسی طرح سے مربوط واقعات کا نہیں رہتا جس طرح سے کہ شعور کے اندر نہیں ہوتا۔ یہ زمانے میں یکے بعد دیگرے نہیں آتے بلکہ علاقے یا اضافت کی وحدت میں موجود ہوتے ہیں، ٹھیک اسی طرح سے جس طرح سے ہندسی شکل کے اجزا علاقے کی وحدت میں موجود ہوتے ہیں، جب ذی عقل شعور ان کو سمجھ چکتا ہے یا اپنے اندر داخل کر چکتا ہے۔

۵۸۔ جس اختلاف کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے، جو حقیقت شعور

جس کا اظہار علم میں ہوتا ہے، اور کسی ایسی شے کے مابین ہے، جس پر صحیح معنی میں مظاہر یا شعور کی تدریجی حالتوں کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا، مگر اس نئے مسلم نہ ہونے کے دو سبب ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ابہام ہے، جو ہماری ان تمام اصطلاحات کے ساتھ ہوتا ہے، جن سے ذہنی فعلیت کا اظہار ہوتا ہے۔ علم العقل، ادراک وغیرہ جن سے ان واقعات کا بھی اظہار ہو سکتا ہے، جو ہماری ذہنی تاریخ میں ہوتے ہیں مثلاً شعور کی بعض حالتوں میں منتقل ہونا، اور نیز اس شے کا بھی جس کا ہم کو ان حالتوں میں شعور ہوتا ہے، یعنی شعور کا مافیہ یا اس کا معروض اس کے ساتھ ہی (اور یہ ان دو سببوں میں دوسرا ہے) اس مافیہ یا معروض کو اس سے بالکل مختلف طور پر موجود سمجھا جاتا ہے، جس طرح سے یہ شعور میں یا شعور کے لیے ہوتا ہے۔ اس کو گویا شعور سے علیحدہ خیال کیا جاتا ہے، اور یہ تصور کیا جاتا ہے، کہ یہ شعور کو متاثر کرتا ہے، اس میں وقتاً فوقتاً خاص قسم کی حالت پیدا کرتا ہے۔ اس لیے معروضات علم و تجربہ کی جانب جو ہمارا انداز فہم ہوتا ہے صرف اس کے تدریجی تغیرات کو عموماً شعور سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی فطرت کو ان معروضات کی ساخت میں اسی طرح سے ظاہر ہوتا ہوا نہیں سمجھا جاتا، جس طرح اس صورت میں نہ سمجھا جاتا جس صورت میں یہ بجائے معلوم و تجربہ شدہ معروضات کے اشیائے مجردہ ہوتے۔ ادراک سے ہماری حسیت کا ایک تغیر متصور ہوتا ہے، جس میں ہم پر کوئی موجودہ خارجی شے ظاہر ہوتی ہے تعقل کو بھی اسی طرح سے ہم شعور کے اندر ایک واقعہ خیال کرتے ہیں۔ اور اگرچہ ہم اس کے متعلق یہ فرض کرتے ہیں، کہ یہ کسی ایسے معروض کی عدم موجودگی میں ہوتا ہے جو اس کو متاثر کرتا ہو۔ ہم عملی طور پر اپنے افکار میں مافیہ متعلقہ یا معروض کو تعقل سے علیحدہ کر لیتے ہیں اور مبہم طور پر اس کو شعور کے علاوہ اور کہیں متمکن خیال کرتے ہیں۔ اس طرح سے ہم اس سوال کے جواب دینے کی ضرورت سے بچ جاتے

ہیں کہ ایک شے جس کا تعین علایق سے ہوتا ہو، کس طرح سے اپنا وجود ایسے
شعور کے اندر رکھ سکتی ہے، جو واقعات کے ایک سلسلے پر مشتمل ہو، حتیٰ کہ
علم بھی اگرچہ ہم اکثر اس سے معلوم واقعات یا قوانین کا ایک نظام مراد
لیتے ہیں، اپنے اس مفہوم کو بہت ممکن ہے کہ کھو دے، اگر ہم اس کا
تذکرہ شعور کی ایک صورت کے طور پر کریں۔ اس حالت میں یہ مربوط واقعات
کے فہم تک پہنچنے کا ذہنی واقعہ بن جاتا ہے۔ یہ شعور کے اندر
واقعات کی نسبت کو ظاہر نہیں کرتا۔ یہ امر کہ شعور کے اندر ان کا ایسا
علاقہ ہونا چاہیے اور یہ امر کہ ایسا شعور جو واقعات پر مشتمل ہو ایسے
علاقے پر حاوی نہیں ہو سکتا، ایسا نتیجہ ہے جس سے ہم علم سے اس کے مافیہ کو
شعور سے خارجی اشیا کی طرف منتقل کر کے بچنا چاہتے ہیں۔

۵۹۔ جو لوگ متعلقہ یا معلومہ معروض کو شعور سے علیحدہ کرنے کی
دشواری کو تسلیم کرتے ہیں ایسے معروض کے علیحدہ کرنے کی جو علایق پر
مشتمل ہوتا ہے، وہ تعقل اور علم کو ذہنی واقعات یا مظاہر کہنے کی بنا پر
ادراک کے بارے میں اس دشواری کو نظر انداز کرنے پر مایل ہوں گے۔
ادراک شدہ معروض کے شعور سے خارج ہونے کو ایسے لوگ بھی مسلم
مانتے ہیں، جو ہم سے یہ کہنے کے لیے تیار ہوں گے، کہ جن چیزوں
کے تعقل کا ہم ذکر کرتے ہیں، وہ محض ان کی یادداشت اسمی
ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ادراک کا حس سے تعلق ہے، اور
حسوں کی خارجی ہیج سے درحقیقت توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ بات تو سب کو
تسلیم ہے کہ واقعی موجود حس کے بغیر کوئی ادراک نہیں ہو سکتا۔ چاند کے
ادراک اور محض اس کے تعقل کے اندر یہ فرق ہے، کہ جب
اس کا ادراک ہوتا ہے، اگرچہ اس کا متعین شے کی صورت میں ادراک
علایق کے کسی تعقل کی بدولت ہوتا ہے، مگر اس میں شک نہیں کوئی
حس اس وقت ضرور ہوتی ہے، جس کو وہ علایق متعین کرتے ہیں۔ تعقل
ادراک کے اندر حس کے لازماً موجود ہونے کی وجہ سے معروض ادراک

اور مہیج حس کے مابین آسانی کے ساتھ ایک خلط پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ مابھی معروض ادراک کے اس شعور سے علیحدہ ہونے کا موجب ہوتا ہے، جس پر کہ ادراک مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے، کہ یہ کوئی خارجی شے ہے، جس سے ادراک اس طرح سے تعلق رکھتا ہے جیسے کہ ایک واقعہ علت ہے۔

۶۰۔ لیکن تھوڑے سے غور سے ہم کو یہ معلوم ہو گا، کہ ایک ادراک میں جو حس شریک ہوتی ہے، اس کی علت محرکہ یعنی مہیج ادراک میں کبھی معروض ادراک نہیں ہوتا۔ ادراک رنگ کے لیے یہ ضروری ہے کہ کسی خاص ارتعاش اثیر سے عصب بصر متہیج ہو، لیکن وہ ارتعاش (جو حس کی خارجی علت ہیجان ہوتی ہے) ایسی شے نہیں ہوتی جس کا ادراک رنگ میں ادراک ہوتا ہو، اور اس میں شک نہیں کہ ہر مدرک کے لیے وہ شے ایک ہی نہ ہو گی۔ یہ اس کے علم کی وسعت اور توجہ کی اس مقدار کے اعتبار سے جو اس خاص صورت میں صرف ہوئی ہے مختلف ہو گی۔ ممکن ہے کہ ادراک اس واقعے کے شعور کے علاوہ اور کچھ نہ ہو کہ ایک خاص رنگ اس کے سامنے ہے۔ یہ ایسا واقعہ ہے جس سے واقف ہونے کے لیے ایک خاص قسم کے ابتدائی علاقے سے واقف ہونا ضروری ہے۔ یا پھر ممکن ہے کہ مختلف علایق کا شعور ہو جس سے اس واقعے کا تعین ہوتا ہو۔ اور اس طرح سے جن علایق کا فہم ادراک میں ہوتا ہے، وہ پھر مختلف ہو سکتے ہیں یعنی رنگ ایک تو سطحی تجربے کے اندر اشکال ظاہری کے ساتھ ایک احساس ہوتا ہے، دوسرے اس کے وہ علایق ہوتے ہیں، جن کی حکمت نے تحقیق کی ہے۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ اس میں یہ علم شامل ہو، کہ روشنی کی حس ایک خاص علاقے سے پیدا ہوتی ہے، جو اثیر کے ارتعاشات اور عصب بصری کے مابین ہوتا ہے۔ اگر ادراک ایک صاحب حکمت انسان کا ہوتا ہے، جو روشنی یا رنگ کا حکمی اغراض سے مشاہدہ کرتا ہے۔ تو یہ غالباً ایسا کرتا ہے۔ اس قسم کا علم اس کے ذہن کے

ص ۶۹

سامنے ادراک میں ہوتا ہے۔ لیکن ایسا خیال کرنا کہ اس صورت میں یا ادراک کی کسی اور صورت میں ارتعاشِ اثیر معروضِ ادراک کے اندر یا مافیہ ادراک میں اس معنی میں داخل ہوتا ہے، جس معنی میں یہ حس کی علت مہیج کے طور پر عمل کرتا ہے، یا یہ فرض کرنا، کہ یہ معروض یا مافیہ شعور ادراک سے خارج ہے، جس طرح سے کہ مادۂ مہیج ذی حس عضویے سے خارج ہوتا ہے محض غلط مبحث کرنا ہے۔

ذی حس عضویہ جس سے ارتعاشی اثیر کو خارج سمجھ سکتے ہیں شعور نہیں ہوتا خواہ اس کا عمل ادراک میں ہو یا اور کسی طرح سے ہو، اسی طرح سے جس طرح کہ اثیر مرتعش خارج ہونے کی حیثیت سے معروض ادراک نہیں ہوتا صحیح معنی میں جب صاحب حکمت اس کا ادراک کرتا ہے تو معروض ادراک کو جو شے متعین کرتی ہے وہ اثیر مرتعش نہیں ہوتی، بلکہ عصب بصری اور اثیر مرتعش کے تعلق کا واقعہ ہوتا ہے (جس حیثیت سے یہ واقعہ شعور کے لیے موجود ہوتا ہے۔ چونکہ یہ واقعہ مافیہ ادراک کا جزو ہوتا ہے، اس لیے قطعاً شعور کے اندر ہوتا ہے۔ یا اگر زیادہ صحت کے ساتھ گفتگو کی جائے تو داخل و خارج کا تقابل اس پر کسی طرح سے عاید نہیں ہوتا۔ داخل سے خارج کا ترشح ہوتا ہے، اور ہم کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ کوئی شے شعور میں داخل یا اس سے خارج ہے۔ کیونکہ خارجیت ایک علاقہ ہے، اور چونکہ یہ علاقہ ہے، اس لیے کسی اور علاقے کی طرح سے صرف واسطۂ شعور کے اندر موجود ہے، اور صرف ایسی اشیا کے مابین ہے جیسی کہ یہ شعور کے لیے ہیں، اس لیے یہ شعور اور کسی اور شے کے مابین علاقہ نہیں ہو سکتا۔ ذی حس عضویے کا اپنے سے خارج کسی مادے سے متاثر ہونا ہمارے اس شعور کے تجربے کی شرط ہے جس کو ادراک کہتے ہیں۔ اشیا کے مابین علاقۂ خارجیت عموماً اس شے کا جزو ہوتا ہے جس کا ادراک ہوتا ہے۔ مگر کسی طرح سے بھی ایسا علاقہ شے ادراک شدہ اور شعور یا اس شعور کے اجزائے ترکیبی کے مابین نہیں ہوتا جس طرح سے کہ مقدم و موخر

ص۷

کا علاقہ نہیں ہو سکتا۔

۶۱۔ اگر ہیجِ حس اور معروض مدرک کے خلط سے نجات پانے کے بعد ہم کسی معروض کے اجزائے ترکیبی کا امتحان کریں، نہ بطور شئے موجود کے یا ایسی شئے کے جو ہمارے ادراک سے علیحدہ ہو، بلکہ ایسی شئے کی طرح سے جس طرح سے کہ اس کا واقعتاً ادراک ہوتا ہے تو ہم دیکھیں گے کہ یہ صرف شعور کے لیے موجود ہو سکتے ہیں اور وہ شعور جس کے لیے یہ اس طرح سے موجود ہوتے ہیں، محض ایک مسلسلہ مظاہر یا تسلسل حالات نہیں ہو سکتا۔ اس دعوے کی تائید میں ہم ادراک کے اس بیان سے کام لے سکتے ہیں جو اس کے متعلق تجربی نفسیات کے مسلمہ نمایندوں نے دیا ہے۔ مسٹر لیوس کہتے ہیں کہ ہم کو ایک حیوان یا پھول کا جو ادراک ہوتا ہے وہ ان تمام حسوں کی ترکیب ہوتی ہے، جو ہم کو اس شئے سے علیحدہ علیحدہ ہمارے کل حواس کی نسبت سے ہوتی ہیں[1]۔ وہ کہتے ہیں کہ خود یہ معروض حسی چیزوں کا مجموعہ ہوتا ہے، جو مل کے بیان کے مطابق ہے جس کے نزدیک یہ حس کے مستقل امکانات کا ایک مجموعہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی زبان میں دو معنی کی گنجایش ہے۔ لیکن جو نتیجہ ہم اس سے نکالیں گے وہ صرف ایک معنی ہی سے نکل سکتا ہے۔ یہ بھی سچ ہے کہ جس مصنف کی یہ عبارت ہے، وہ اس معنی کو صحیح تسلیم نہیں کرتا، کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان دو معنوں میں امتیاز نہیں کرتا، اور کبھی تو ایک معنی سے کام لیتا ہے، اور کبھی دوسرے معنی سے۔ لیکن ادراک کی تعریف کے درحقیقت جو معنی مناسب ہو سکتے ہیں، وہ یہی ہیں۔

۶۲۔ ٹھیک وہ شئے کونسی ہے، جو مذکورہ ترکیب کے اندر مرکب ہوتی ہے۔ کیا یہ احساسات کی ترکیب ہوتی ہے، جو خارجی ہیجوں سے نظام عصبی پر ہوتے ہیں، یا یہ معلوم و محفوظ واقعات کی ترکیب ہے، کہ

[1] Problems of life and mind, 1.191

اس قسم کے احساسات بعض حالات و علائق کے تحت ہوتے ہیں۔ یہ دو ترکیبیں بالکل علیحدہ ہیں۔ اور اگرچہ اول الذکر کو ادراک میں فرض کر سکتے ہیں، مگر خاص و ممتاز معنی میں صرف دوسری صورت پر ادراک مشتمل ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سچ ہے، کہ کسی موجودہ ہیج کی حس سے نسبتہً خفیف شدت کے ساتھ ایسے احساسات کا احیا ہو سکتا ہے، جن کا پہلے اس حس کے ساتھ تعلق تھا۔ مگر اس قسم کا احیا ادراک پر مشتمل نہیں ہوتا۔ یہ احساسات کی ایسی ترکیب کا باعث نہیں ہو سکتا جیسی کہ ایک شے کے احساسات کی ہوتی ہے اور نہ ایسے حسی واقعے کے فہم کا موجب ہو سکتا ہے، جس کو بہت سے مربوطہ واقعات کی علامت تسلیم کیا جائے، جن کا اگر محسوس کرنے والے موضوع کی جانب سے بعض شرائط پوری ہو جائیں، تو تجربہ ہو جائے، بہ الفاظ دیگر امکانات حس کی علامت کے طور پر احساسات ماضی کا محض احساسات کی صورت میں اعادہ ہو جاتا، تو ان کے متعلق صحیح معنی میں یہ نہ کہہ سکتے، کہ ان سے ترکیب پا کر ایک معروض یا شعور معروض بن گیا ہے، اور نہ ان کا اعادہ کسی معنی میں ایسا انتاج ہوتا، جیسا کہ مسٹر لیوسس کا بجا طور پر خیال ہے، کہ ادراک میں ہوتا ہے۔ یہ صرف احساس کے پیدا کرنے یا کسی آیندہ احساس کو جگہ دینے کی صورت میں ترکیب پا سکتے تھے، جو اسی قدر واقعہ یا شے کا شعور ہوتا ہے جتنا کہ ان میں سے کوئی ایک یا اس معنی میں ترکیب پا سکتے تھے کہ ان کے اثرات نظام عصبی میں اس لیے جمع ہیں کہ ہیج پر اس سے جو ردات عمل ہوں ان کو متاثر کریں اس سے زیادہ اگر کچھ کہا جائے (یعنی معطیات احساس کی بہ حیثیت اوصاف شے کے یا ایسے واقعات کی حیثیت سے ترکیب جو ایک خاص حس سے تعلق رکھتے ہیں جن کو اس حس کا اعادہ یاد دلا دیتا ہے) تو اس سے ایسے موضوع کا عمل ظاہر ہوتا ہے، جو اپنے احساسات کا خیال کرتا ہے، جو ان کو خود سے ممتاز کرتا ہے، اس طرح سے ان کا اپنے سامنے بطور واقعات کے احضار کر سکتا ہے۔ اس قسم کا عمل ان تمام چیزوں کے ابتدائی احضار کے لیے جن کا کہ

صدا،

ادراک میں احیا ہوتا ہے، ایسا ہی ضروری ہے، جیسا کہ جن چیزوں کا احیا ہوتا ہے ان کے ایک مجموعی ادراکی واقعے میں شمولیت کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کوئی احساس محض احساس ہونے کی وجہ سے معروض ادراک میں داخل نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ موجودہ حس بھی نہیں، جس کو ادراک کی ایک لازمی شرط مانا جاتا ہے۔ جس مرکز کے گرد احیا شدہ تجربہ جمع ہوتا ہے، وہ حس نہیں بلکہ یہ واقعہ ہے، جس کو ایک عارف بالذات موضوع اپنے ذہن کے سامنے پیش کرتا ہے، کہ اس قسم کی حس یہاں واقع ہو رہی ہے۔ اس سے حس کے دوسرے امکانات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، نہ کہ خود واقعی موجود حسوں سے، جو بہ حیثیت واقعے کے اس سے کم موجود نہیں ہوتیں، کہ فلاں حس یہاں ہے، اور محسوس ہو رہی ہے۔ حس کے اس قسم کے امکانات کا علم اس میں شک نہیں کہ ہر حالت میں اصل حس پر مبنی ہوتا ہے، جس کا تجربہ ماضی میں ہوتا، مگر اس پر ایک مشاہدے میں آئے ہوئے واقعے کی حیثیت سے مبنی ہوتا ہے، جس کا تعین اس قسم کے دیگر واقعات کے علاقے اور ان سب کے ایک صاحب فکر موضوع کے سامنے یکساں طور پر موجود ہونے سے ہوتا ہے۔ ایسی عقل کے سوائے جس نے حسوں کا مشاہدہ بہ حیثیت مربوط واقعات کے کیا ہو، اور کسی کا ذہن ان میں سے ایک کے اعادے سے اس طرف منتقل نہیں ہو سکتا کہ اگر بعض شرایط پورے ہو جائیں تو اوروں کا بھی عمل میں آنا ممکن ہے۔

خود ماضی کی حسوں کا احیا جس شدت کے ساتھ بھی ہو، وہ اس قسم کا انتقال نہیں ہوتا۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ مہیج خارجی کی بنا پر کسی حس کے ہیجان میں آنے سے (جو موقع ادراک ہوتا ہے) ایسی حسوں کا احیا ہو جائے، جن کے متعلق یہ علم ہو، کہ موجودہ حس کے ممکنہ رفقا میں سے ہیں، مگر خفیف شدت کے ساتھ۔ لیکن ان کے امکان کا علم (یعنی بہ حیثیت واقعات کے ان کے امکان کے مابین علاقے کا فہم اور موجودہ حس کے واقع ہوتے کی حقیقت) جو کہ ادراک میں ایک اہم حقیقت ہے، خود حسوں یا ان کے

تمثالوں کے احیا سے، ایسی ہی مختلف شے ہے، جیسی کہ موجودہ حس بہ حیثیت واقعے کے اس وقوع کے احضار سے مختلف ہوتی ہے۔ اور اس فرق پر ایک شے مدرک میں امکان ترکیب و احضار مبنی ہے اور احضار اس امر کا کہ متعدد میں ایک ہے، جو حس کے معلوم امکانات میں سے ہے، اور یہ معلوم واقعات پر ہوتا ہے، کہ بعض احساسات بعض حالات کے تحت واقع ہوں گے، جو محسوس احیابیات سے علیحدہ ہوں گے۔ یہ ہم بتا چکے ہیں کہ بہت سے احساسات ایک نتیجے میں ترکیب پا سکتے ہیں مگر اس ایک نتیجے میں ان کی کثرت بہ حیثیت احساسات کے ضائع ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس ایک معروض مدرک کے اجزائے ترکیبی، خواہ ہم ان کو اوصاف خیال کریں، یا مربوط واقعات، ایک شے منفرد ہونے پر بھی اپنی کثرت کو باقی رکھتے ہیں۔ ان کے ایسا کرنے کی وجہ یہ ہے، کہ ذی فکر موضوع خود کو معطیات حس سے ممتاز کرتا ہے، اور اپنے ان سب کے سامنے موجود ہونے کی وجہ سے ان سب کو مربوط واقعات کی حیثیت سے متحد کرتا ہے۔

۵۳۔ پس یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تجربے کی معمولی اشیا یعنی وہ چیزیں نہیں جن کو عام معنوں میں اشیا کہا جاتا ہے جن کو کہ بعض اوقات معروض تعقل کہا جاتا ہے، بلکہ وہ خاص چیزیں جن کا کہ ہم کو ادراک ہوتا ہے، مثلاً یہ پھول یہ سیب یہ کتاب، جن معنی میں کہ ہمارے لیے معروض ہیں یعنی ہم کو ان کا ادراک ہوتا ہے، ان کا وجود صرف ایک عارف بالذات شعور کے لیے ہوتا ہے، اور اسی کے عمل کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ جس صورت میں ان کا ادراک ہوتا ہے اس صورت میں یہ واقعات کے بعض مجموعوں پہ مشتمل ہوتے ہیں اور یہ واقعات پھر امکانات حس پر مشتمل ہوتے۔ جن کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے سے اور کسی دیے ہوئے حس کے واقعے سے خاص طور پر نسبت رکھتے ہیں۔ ہر ادراک کی وسعت میں مجموعے کی صورت اور وہ خاص صورت جس میں کہ یہ واقعات ایک دوسرے سے علاقہ رکھتے ہیں

مدرک کے تجربے اور ترتیب پر بھی مبنی ہوتی ہے اور بروقت ادراک اس کے ذہن کے رخ پر بھی۔ ہر حالت میں وہ علایق جن سے دی ہوئی حس یا مدرک کے ذہن میں تعین ہوتا ہے، ان علایق کا خفیف سا جزو ہوتے ہیں، جن سے اس کا درحقیقت تعین ہوتا ہے۔ مشاق سے مشاق نباتیاتی اپنے ایک پھول کے مشاہدے میں جس شے کا مشاہدہ کرتا ہے، وہ کسی طرح سے بھی پھول کی حقیقی نوعیت کے لیے کافی نہیں ہوتی۔ اگر ہمارے سابقہ نتایج صحیح ہیں تو وہ حقیقی نوعیت ایسے علایق پر مشتمل ہونی چاہیے، جن کا شعور واسطہ یا حاصل ہوتا ہے، اگرچہ وہ شعور نہیں ہوتا جو کہ نباتیاتی کے اندر ہے۔ لیکن یہاں ہم کو پھول کی حقیقی نوعیت سے نہیں، بلکہ اس کی اس نوعیت سے بحث ہے، جس کا ادراک ہوتا ہے، جو حقیقی نوعیت کا محض ایک جزو ہے۔ اور یہ نوعیت وہ علایق ہیں جن کا مدرک کا شعور حاصل ہوتا ہے، جن کا وجود صرف اس کے عمل کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ انھیں علایق سے وہ معروض بنتا ہے، جس کا ہر انفرادی صورت میں مدرک کو ادراک ہوتا ہے۔ جو واقعات ان علایق سے تعلق رکھتے ہیں جن سے مدرک واقف ہوتا ہے، کہ یہ معروض میں ہیں، ان کی نسبت صرف یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ یہ معروض ادراک میں بالقوہ یا کسی انتظاری معنی میں ہیں، کیونکہ عقل کے ایک خاص جہت ترقی کرنے پر، جس پر چلنا یا نہ چلنا فرد کے اختیار میں نہیں ہوتا، یہ اس میں مل جائیں گے۔ مگر یہ اس میں صرف ایک ترکیب دہندہ شعور ذات کے معطیات جس پر مسلسل عمل کرنے سے ملتے ہیں جس کے ذریعے سے یہ معروض مدرک کے لیے اس طرح وہاں آگیا ہے جس طرح سے اس کو اس کا ادراک ہوتا ہے۔

۴۶۔ عقل سلیم غالباً ان دعاوی کی تردید کرے گی، کیونکہ ان سے یہ مفہوم سمجھ میں آتا ہے کہ ہم جس شے کا چاہے ادراک کر سکتے ہیں۔ جو چیزیں ہم دیکھتے ہیں وہ ہماری تصنیف ہیں، اور ان کا تعین کسی فطری یا لازمی نظام سے نہیں ہوتا۔ مگر درحقیقت اس سے ایسی کوئی بات مترشح نہیں

ص۴۷

ہوتی۔ سوائے اس صورت کے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ ہمارا کل شعور خود ہماری تصنیف ہے، جس کا ہم جو چاہیں کر سکتے ہیں۔ اشیا کے معروضی اور واقعات کے غیر متغیر ہونے ہیں اس وجہ سے خلل واقع نہیں ہوتا کہ ہم یہ دیکھتے ہیں، کہ ایک شعور جس کو نہ ہم بدل سکتے ہیں نہ جس سے بچ سکتے ہیں، نہ ماورا ہو سکتے ہیں، جس کے واسطے اس میں شک نہیں کہ بہت سی چیزیں ایک دوسرے سے خارج ہیں، مگر جس کے لیے کوئی شی خارجی نہیں ہو سکتی، وہ واسطہ ہے جس کے ذریعے سے یہ ہمارے لیے موجود ہوتی ہیں، یا اس وجہ سے کہ ہم اس فعل کی کسی ابتدائی طریق پر تحلیل کر سکتے ہیں، جو اس نے ان کے اس طرح سے وہاں موجود ہونے کے لیے انجام دیا ہوگا۔ اس قسم کی تحلیل سے واقعہ کا تعقل متاثر نہیں ہوتا بلکہ شعور کا تعقل متاثر ہوتا ہے، جس کے لیے واقعات موجود ہوتے ہیں۔

جب تک شعور کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ، اس کو ان واقعات کی ساخت سے کوئی تعلق نہیں ہے، جن کا ہم کو شعور ہوتا ہے، اس وقت تک یہ ممکن ہے کہ اس کو داخلی حس کے واقعات یا مظاہر کا تسلسل خیال کیا جائے۔ یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ یہ داخلی واقعات یا تدریجی مظاہر اپنی ایسی ترکیب کیونکر عمل میں لاتے ہیں، جس سے معروضات بن جاتے ہیں۔ کیونکہ شعور سے اس قسم کے کسی ترکیبی عمل کا مطالبہ ہی نہیں کیا جاتا۔ جن چیزوں کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، ان کے متعلق یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ہمارے اذہان کے عمل کے بغیر موجود ہیں، ہم صرف انفعالی طور پر ان کی ظاہری اشکال کو یکے بعد دیگرے آئینۂ ذہن پر سے گزرتا ہوا دیکھتے ہیں۔ جب تک اس خیال کو باقی رکھا جائے گا اس قسم کے مظاہر کا تسلسل اور ان پر ذہنی روداد ایسی روداد۔ جو مظاہر کے مجموعی واقعات سے بتدریج متاثر ہوتی ہیں، کے متعلق جائز طور پر یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ان سے ہمارا روحی وجود بنتا ہے۔ مگر جب ہم یہ حقیقت تسلیم کر لیتے ہیں کہ خارجی ہیجان سے جب کوئی حس تہیج ہوتی ہے، تو یہ ہیجان کا ادراک یا (بجائے خود) کسی شے

کا بھی ادراک نہیں ہوتی اور ہر وہ شے جس کا کہ ہم کو ادراک ہوتا ہے، ایسے مربوط واقعات کا مجموعہ ہوتی ہے، جس کے سادہ ترین جزو کے احضار کے لیے بھی تدریجی ظہور پر ایک اصول شعور کے عمل کی اسی طرح سے ضرورت ہوتی ہے، جس طرح سے کل مجموعے کے لیے۔ اس اصول شعور کی صفت یہ ہے کہ یہ شرائط زمانہ کے تابع نہیں ہوتا اور یہ عمل ایسا ہونا چاہیے جو مفہومہ واقعے کے اندر ظواہر کو بغیر امتزاج کے مربوط رکھے۔ پس یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شعور کا ایک وظیفہ ہوتا ہے، جو بالکل ابتدائی تجربے اور حسی اشیا کے سادہ ترین ادراک یا اشیا کے سادہ ترین مظاہر میں عمل کرتا ہے۔ اور یہ بات شعور کی اس تعریف کے منافی ہے کہ یہ کسی قسم کے مظاہر کا کوئی تسلسل ہوتا ہے۔ پس تسلسل مظاہر کے علاوہ شعور کے اندر کوئی شے ضروری معلوم ہوتی ہے، جو واقعات کا ادراک کرتی ہے، کیونکہ خود یہ عالم واقعات کے امکان کے لیے ضروری ہے۔

۶۵۔ روحی عمل کے معمولی ادراک (جس کی تحویل مظاہر میں نہیں ہو سکتی) کے اس پہلو پر ہم نے تفصیلی بحث کی ہے، کیونکہ یہ سوال کہ آیا انسان فطرت کا جزو ہے، اور کس حد تک فطرت کا جزو ہے، اس پر بہت ممکن ہے کہ محض اعلیٰ بنیاد پر بحث ہو، اور اس بنا پر کوئی مسلمہ نتیجہ بحث میں نہ آئے۔ انسان کی برتری کا دعویٰ اس بنا پر کیا جاتا ہے، کہ وہ اپنی قوتوں سے کام لیتا ہے، جس کے متعلق خاصی معقولیت کے ساتھ حجت کی جا سکتی ہے کہ آیا وہ ان سے کام بھی لیتا ہے یا نہیں۔ یہ خیال کہ فکر از خود پیدا ہو سکتا ہے، یا یہ کہ ہم اپنے ارادے پر اختیار رکھتے ہیں، فوراً ہی ایک ماورائی دعویٰ کا ثابت ہو جاتا ہے۔ اگر بحث اور نیچے سے شروع کی جائے، یعنی ایسے فعل کی تحلیل کی جائے، جس کے متعلق یہ شک نہیں ہوتا، کہ ہم اس کو عمل میں لاتے ہیں تو نتیجے کی نسبتہً زیادہ توقع ہوتی ہے۔

اب اگر مذکورۂ بالا تحلیل صحیح ہو، تو حسی اشیا یا امور واقعی کا معمولی ادراک ایسے حسی عمل کے تعین کو مستلزم ہوتا ہے، جو کہ زمانے میں ہوتا ہے،

اور یہ تعین ایسا عامل کرتا ہے، جو زمانے میں نہیں ہوتا (بہ الفاظ کانٹ تجربی اور عقلی سیرتوں کی ترکیب ہوتی ہے) اور اسی طرح اساسی طور پر ہوتا ہے جس طرح سے کہ وہ اعلیٰ ذہنی اعمال تعین کے طالب ہوتے ہیں، جن کے عمل میں آنے کے متعلق بحث کی گنجایش ہوتی ہے۔ وہ حس جس کا احضار بہ حیثیت واقعہ کے ہر ادراک کا مغز ہوتا ہے، زمانے کے اندر ایک واقعہ ہوتی ہے۔ پھر اس کے اسباب و شرایط کل کے کل زمانے کے اندر ایک تاریخ رکھتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ اس کی علت اور اس کے مابین جو علاقہ ہوتا ہے، (اگر اس کی علت کو صحیح معنی میں اس کے اسباب و شرایط کا مجموعہ سمجھا جائے تو) وہ زمانی نہیں ہوتا۔ داخلی اور خارجی شرایط کے مجموعے سے حس بنتی ہے۔ شرایط کے جمع ہو جانے پر حس کے وقوع میں کوئی زمانی وقفہ نہیں ہوتا۔ لیکن خود شرایط کا جمع ہونا ہی ایک ایسا واقعہ ہوتا ہے، جو ایک متعین تاریخ رکھتا ہے۔ اور اس کی ہر شرط کی موجودہ صورت ایسے عمل کے ذریعے سے قایم ہوتی ہے، جو زمانے میں ہوتا ہے۔ اس حد تک تو خود حس اصلی کا ذکر تھا۔ پھر خود حس کا احضار بہ حیثیت ایک ایسے واقعے کے، جو دوسرے تجربے سے مربوط ہے، اسی طرح سے ایک واقعہ ہے۔ ایک لمحہ پیشتر مجھے اس حس کا اس طرح سے احضار نہ ہوا تھا۔ اور تھوڑے سے وقفے کے بعد اس ادراک کی دوسرا ادراک جگہ لے لیگا۔ بایں ہمہ احضار کا مافیہ یعنی اس یا اس شے کا ادراک اس شے کی موجودگی پر مبنی ہوتا ہے، جو بہ اعتبار اپنے وقوع کے یعنی ایک ایسے واقعے کی حیثیت سے جو ایک شعور میں اس حس کے واقعے سے متحد ہوتا ہے جواب واقع ہو رہی ہے یا ماضی ہو چکی ہے۔ یا اگر ادراک ایسے ذہن کا ہوتا ہے، جس کو ترقی یافتہ ذہن کہ سکتے ہیں، تو یہ ایسے متحد کرنے والے شعور کے لاتعداد افعال پر مبنی ہوتا ہے، جس کی اسی طرح کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی، اور اس سے عالم کا ایک تعقل ہوتا ہے، جس کا اظہار حس میں ہوا تھا۔ جو عامل زمانے کو اسی طرح کالعدم کرتا ہے، وہ خود اسی طرح سے زمانی شرایط کے تابع نہیں ہو سکتا جس طرح سے کہ نتیجہ کل کے

ص ۶۵

اجزا یعنی وہ واقعات جو شعور میں معروض ادراک کی فطرت کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، ایک دوسرے سے مقدم یا موخر نہیں ہو سکتے

۶۶- مگر جب ہم ادراک کے متعلق یہ کہتے ہیں، کہ یہ جو واقعات زمانے میں ہوتے ہیں، ان کا تعین ہے، اور یہ تعین ایسا اصول کرتا ہے جو زمانے میں نہیں ہوتا تو ہم روزمرہ کے ادراک کی بظاہر پیچیدہ نوعیت کو پوری طرح سے واضح نہیں کر رہے ہیں۔ یہ تشریح واقعہ اور ادراک واقعہ دونوں پر یکساں منطبق ہو سکتی ہے۔ کیونکہ واقعے سے ہمیشہ یہ مترشح ہوتا ہے، کہ علائق کا تعین کائنات واقعات کے دیگر علایق سے ہوتا ہے۔ اور پھر اس قسم کے علایق سے اگرچہ یہ زمانے میں علایق حوادث ہوں جو ایک دوسرے کے ساتھ ہوں، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، زمانے سے خارج کوئی شے مترشح ہوتی ہے، جس کے لیے مختلف علایق کی کل حدود یکساں طور پر موجود ہوتی ہیں، اور یہ اصول ترکیب ہے، جو ان کو ایک واحد کائنات کے اندر متحد کر دیتا ہے۔ مگر اس طرح سے واقعے کے امکان کی اصلی شرایط کے بیان کرتے وقت ہمیں خود حادثات اور ان کے تعین کو جو ایسی ذات کرتی ہے جو خود حادثہ نہیں ہے (یعنی عمل تکون اور اس کے انضباط کو باقاعدہ عمل ہونے کی حیثیت سے) ایک ہی موضوع سے منسوب کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس طرح سے منسوب کرنے کی، کہ گویا حادثات موضوع پر واقع ہوتے ہیں، اور اس کو متغیر کر دیتے ہیں، جو ان کو متحد کرتا ہے۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ ہم تعین کرنے والے اور متعین ہونے والے میں بھی کوئی حقیقی فرق فرض نہیں کر سکتے۔ تکون کی ترتیب صرف اس ذات کے عمل کی بدولت تکون کی ترتیب بنتی ہے جو خود تکون میں نہیں ہوتی۔ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے ابتری تھی، اور پھر ترتیب واقع ہوئی تو ہم خود اپنے قول کی تردید کرتے ہیں۔ کیونکہ پہلے اور پھر سے ایک ترتیب زمانی مترشح ہوتی ہے، جو صرف ایک ایسے عمل کے ذریعے سے ممکن ہو سکتی ہے، جو زمانے میں نہ ہو۔ دوسری طرف ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے کہ وہ جس کو ہم علایق میں صرف

ص ۷۷

بہ حیثیت اصول وحدت کے جان سکتے ہیں، ان متعدد اشیا سے علیحدہ اپنا وجود رکھتا ہے، جن کے ذریعے سے یہ مربوط ہوتا ہے۔ مگر ہم اس اصول پر یا اس موضوع پر غور کرنے سے گریز کر سکتے ہیں، جس کی موجودگی اور عمل عالم تکون کے علائق کو ناممکن کرتی ہے، گویا کہ یہ خود عالم تکون میں ہو، یا عمل تکون کا نتیجہ ہو۔ مگر ہمارے شعور مدرک کی حالت اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ خود شعور جو کہ تدریجی حوادث کو یکساں موجود ہونے کے اعتبار سے مربوط رکھتا ہے، اس کی زمانی تاریخ ہوتی ہے۔ یہ لمحہ بہ لمحہ متغیر ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ یہ اعمال تکون کو اس طرح سے سمجھتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تکون کے گزشتہ مدارج اس کے لیے معلوم واقعات کے طور پر موجود ہوتے ہیں۔ با ایں ہمہ کیا خود یہ ایسا نہیں بنتا جا رہا ہے جیسا کہ یہ نہ تھا۔

۶۷۔ ہمیں یقین ہے، کہ یہ ثابت ہو گا، کہ صورت حال کی موجودہ نوعیت کی توجیہ صرف یہ فرض کر کے ہو سکتی ہے، کہ ہمارے تجربے کے نشو و نما اور ہمارے دنیا کے جاننے کے عمل کے دوران میں ایک حیوانی عضویہ جو اپنی ایک زمانی تاریخ رکھتا ہے، رفتہ رفتہ مکمل شعور کا مرکب بن جاتا ہے۔ جس شے کو ہم اپنی ذہنی تاریخ کہتے ہیں، وہ اس شعور کی تاریخ نہیں ہے، جس کی بذات خود کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی، بلکہ اس عمل کی تاریخ ہوتی ہے، جس کے ذریعے سے ایک حیوانی عضویہ اس کا مرکب بن جاتا ہے۔ ہمارے شعور کے دو میں سے ایک معنی ہو سکتے ہیں۔ یا تو اس کے معنی ایک ایسے حیوانی عضویے کے وظیفے یا فعل کے ہو سکتے ہیں، جو رفتہ رفتہ اور بوقفات ابدی شعور کا مرکب بن رہا ہے۔ یا وہ ابدی شعور خود حیوانی عضویے کو ایک خاص حد تک اپنا مرکب بناتا ہے مگر اپنی اہم خصوصیت کو زمانے سے اسی طرح سے بری رکھتا ہے جس طرح سے تکون کا متعین کرنے والا، جس کا نہ تو تکون ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ وہ شعور جو کہ لمحہ بہ لمحہ متغیر ہوتا رہتا ہے، جو تدریجی ہوتا ہے اور جس کی ہر تدریجی حالت خارجی اور داخلی حادثات کے ایک سلسلے پر مبنی ہوتی ہے، وہ

ص۷۵

اول الذکر معنی میں شعور ہے۔ یہ ایسی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جن کو صحیح معنی میں مظاہر کہہ سکتے ہیں۔ یعنے یہ حیوانی عضویے کے تدریجی تغیرات پر مشتمل ہوتا ہے، جو بلاشبہ کبھی اپنے موجودہ ہئیت پر نہ ہوتے، اگر یہ ایک ابدی شعور کے تحقق کے لیے واسطے نہ ہوتے، مگر جو بذات خود یہ شعور نہیں ہوتے۔ دوسری طرف یہی وہ آخر الذکر شعور ہے جس کا حیوانی عضویے کے تغیر کے ذریعے سے ہم کو تا حال تحقق ہوا ہے، جس پر ہمارا علم مشتمل ہے، مع ان علایق کے جو علم کی خصوصیت ہیں، اور جن میں زمانے کو دخل نہیں ہوتا، جو عمل تکوین کے اندر نہیں ہوتے، بلکہ جو کچھ کہ ہوتے ہیں، وہ ہمیشہ کے لیے ہوتے ہیں۔ اسی کے ذریعے سے کسی ایسی حس کو جس کی طرف خاص طور سے توجہ کی گئی ہو، معلوم واقعات کے نظام میں شامل کر کے ہم اس نظام کو وسعت دیتے ہیں اور نئے ادراکات کی بدولت مزید علم تک پہنچتے ہیں۔

۶۸۔ سہولت کے خیال سے ہم اس نظریے کو ابتداءً صریح مسلے کے انداز میں بیان کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم کو اس بات کا پورا پورا علم ہے کہ جب تک اس کی توجیہ نہ کی جائے، اور اس کا ثبوت نہ دیا جائے، اس وقت تک یہ بہت کچھ ناقابل قبول اور بے معنی معلوم ہوگا۔ متعلم سوال کر سکتا ہے، کہ کیا یہ اس ناقابل قبول مفروضے کو مستلزم نہیں ہے، کہ انسان کے اندر دو شعور ہوتے ہیں؟ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں نہیں! دو شعور نہیں ہیں، بلکہ ہمارے شعور کی واحد ناقابل تقسیم حقیقت ایک تعقل ہی سمجھ میں نہیں آسکتی۔ اس کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرتے وقت ہم کو اس کی طرف دو مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالنی ہوتی ہے۔ اور اس کے جو ہم مختلف تعقل قایم کرتے ہیں، جو ان مختلف پہلوؤں سے دیکھنے کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں، ان کے اندر اسی طرح سے متحد ہونے کی گنجایش نہیں ہے، جس طرح سے ایک ڈھال کی مخالف سمتوں کے ارتسامات میں متحد ہونے کی گنجایش نہیں ہوتی۔ اور چونکہ ہم اس پر جس پہلو سے بھی نظر ڈالیں اس کے لیے ایک ہی لفظ شعور کا استعمال کرتے ہیں اس لیے مذکورہ ابہام کا اس لفظ کے اندر پایا جانا ضروری ہے۔

حصہ ۶۹

ہر ایسی غایت میں جس کا تحقق رفتہ رفتہ ایک عضویے کے ذریعے سے ہوتا ہو، اسی قسم کی دشواری واقع ہوتی ہے۔ اگر ہم اس حقیقت کو ایک زندہ اور بڑھنے والے جسم کی نسبت بیان کریں، تو ایسا دو تعقلوں کی مدد سے کر سکتے ہیں، جن کی ہم تیسرے تعقل میں تحویل کرنے کی بے سود کوشش کرتے ہیں۔ ایک تعقل تو غایت کا ہوگا۔ یعنی زندگی کی اس خاص صورت کا جس کا تحقق جسم کے اندر ہوتا ہے، اور یہ غایت ایک حقیقی اور موجود غایت ہوتی ہے، کیونکہ جسم کے کل نشو و نما کے اندر عامل رہتی ہے، لیکن جس کو ہم اس نشو و نما کے کسی درجے سے منسوب نہیں کر سکتے۔ دوسرا تعقل خاص جسم یا ان مادی شرائط کے مجموعے کا ہوگا، جو اس غایت کے لیے اس حیثیت سے ضروری ہے کہ ایک طرف تو یہ دیگر مادی شرائط کے لامتناہی سلسلے کے تابع ہے، اور دوسری طرف نتایج عمل یعنی حیات سے (جس کے لیے یہ ضروری ہے) بتدریج متغیر ہوتا رہتا ہے۔ وہ خاص ذی روح وجود اس بنا پر کہ ہم ان تعقلوں میں سے کسی ایک کو چھوڑ نہیں سکتے، کچھ کم ایک اور ناقابل تقسیم نہیں ہو جاتا، بشرطیکہ ہم اس کو صحیح طور پر سمجھیں، کیونکہ یہ کبھی ایک ہوتا ہے، اور کبھی دوسرا، اور ان میں سے بھی وہ ہوتا ہے جو ہمارے لفظ ذی روح کے استعمال میں غالب ہوتا ہے۔ اسی طرح سے جس حد تک ہم شعور کی حقیقت کو سمجھ سکتے ہیں، جو ہم میں سے ہر ایک شخص میں ایک اور ناقابل تقسیم ہوتا ہے، تو غایت اور عضوی عمل دونوں کا تعقل کر کے سمجھ سکتے ہیں۔ غایت مکمل علم ہے جو بتدریج حسی زندگی کے عضوی عمل میں اپنا تحقق کرتی ہے اور عضوی عمل میں اس کی تاریخ اور شرایط داخل ہیں۔ ہم دو ذہن نہیں رکھتے بلکہ ایک ذہن رکھتے ہیں۔ لیکن ہم اس ایک ذہن کو اس کی پوری حقیقت کے ساتھ صرف اس طرح سے جان سکتے ہیں، کہ اول تو اس عمل زمانی کا لحاظ رکھیں، جس سے ذی حس تجربے کے نتایج عضویے میں جمع ہوتے ہیں، جن سے ہیج ہونے پر ردعمل کی نئی صورتیں سمجھ میں آتی ہیں، اور احساسات میں باہم نئی قسم کے اختلافات

پیدا ہو جاتے ہیں۔ دوسرے اس نظام فکر و علم کا جس کا فرد میں اس عمل کے ذریعے سے تحقق ہوتا ہے، اور یہ ایسا نظام ہے جس کی داخلی ساخت میں زمانے کے کسی علاقے کو دخل نہیں ہوتا۔

صـ۸۰ ۶۹- اگر ہم عقلی ترقی کے تصور کی جانچ کریں، جو کل تعلیم یافتہ آدمیوں میں عام طور پر ہوتا ہے، تو یہ دیکھتے ہیں کہ درحقیقت اس میں ذہن کا یہ دو گونہ تعمل ہوتا ہے۔ ہم اس کو علم یا صحیح تصورات کے حصول کی طرف ترقی سمجھتے ہیں۔ مگر ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ شعور میں وہ علایق واقعات یا اشیا جن کا کوئی ایسا پارۂ علم بنا ہوتا ہے، جس پر انسان حاوی ہوتا ہے، پہلے پہل اس وقت عالم وجود میں آتا ہے، جب وہ اس علم کو حاصل کرتا ہے۔ نہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ یہ (علایق) ایسے عمل میں سے گزرتے ہیں، جس کے ذریعے سے وہ محنت و مشقت سے سیکھتا ہے، یا جس وقت وہ بھولتا ہے، یا تذبذب میں مبتلا ہوتا ہے، تو اس وقت یہ رفتہ رفتہ معدوم ہو جاتے ہیں۔ ان کا وجود ایک ابدی کائنات کے جزو کی حیثیت سے ہونا چاہیے، یہ ایک روحی کائنات یا کائنات شعور ہے، جو فرد کی ان کی جانب تمام روشوں کے دوران میں خواہ وہ جاگتا ہو یا سوتا، متوجہ ہو یا غیر متوجہ، واقف ہو یا ناواقف، غیر متغیر رہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کہنا تو ایک عامیانہ بات ہو گی، کہ ترتیب کائنات غیر متغیر رہے گی اگرچہ ہمارے ارتسامات اس کی نسبت کتنے ہی متغیر کیوں نہ ہوں۔ مگر چونکہ عامیانہ بات کو بھی سمجھا ہی جاتا ہے، اس لیے کائنات کا تعقل شعور سے علٰحدہ کیا جاتا ہے، اور شعور کو محض متغیر ارتسامات کے مطابق قرار دیا جاتا ہے، جس سے غیر متغیر نظام علٰحدہ ہوتا ہے۔ لیکن غیر متغیر نظام علایق کا نظام ہے۔ اور اگر کسی قسم کے علایق شعور سے علٰحدہ بھی ہو سکتے ہیں، تو بھی وہ علایق جن سے علم کا مافیہ بنتا ہے، شعور سے علٰحدہ نہیں ہو سکتے۔ معلوم ہونے کی حیثیت سے وہ صرف شعور کے لیے ہوتے ہیں اور اگر بجائے خود وہ شعور سے علٰحدہ ہیں، تو ہمارے کسی ایسے عمل کے تلاش کرنے کی کوشش

بے سود محض ہوگی، جس کے ذریعے سے وہ خارج سے ذہن کے اندر آسکتے ہوں۔ یہ واقعات کے علایق ہیں۔ جن کے لیے واقعات کے طور پر پیش کرنے اور ان کو رشتے کے اندر مربوط کرنے کے لیے شعور کی ضرورت ہے۔ پس ہم کو یہ کہنا چاہیے کہ ایک ایسے شعور کا وجود ہے، جس کے لیے، واقعے کے علایق جو ہمارے اس علم کے معروض ہوتے ہیں، جس کو رفتہ رفتہ حاصل کرتے ہیں، موجود ہیں اور ہمیشہ کے لیے موجود ہیں، اور فرد کے علم کی ترقی اس شعور کی جانب ترقی ہے۔

۷۰۔ یہ ایسا شعور ہے، جو خود اپنے حصول کی ترقی میں مصروف کار ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ ایسی غایت جس کا تحقق ایک خاص عمل سے ہوتا ہو، خود اس عمل کو متعین کرتی ہے۔ مثلاً جیسے ایک خاص زندگی ان اعمال کو باخبر کرتی ہے، جو اس کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ علم کی پیدائش کو کسی ایسی شے سے منسوب کرنے کی ایسی جو کوشش کی جائے گی جو خود صورتہً واصولاً علم نہ ہو، وہ ناکام رہے گی۔ سب سے ابتدائی اور قدیم جرثومہ جس سے علم ترقی پا سکتا ہے، وہ ادراک واقعہ ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ پے در پے چند حسوں نے شعور پر عمل کیا ہو، جس نے ان کو ایک رشتے میں مربوط کر دیا ہے۔ لہذا جو خود ان سے مقدم یا موخر نہیں ہوسکتا، یا جس کا تسلسل کے طور پر ہرگز وجود نہیں ہوسکتا۔ اور حقیقی عقل کی راہ میں جو قدم بھی آگے بڑھے گا، خواہ وہ انسانی علم کے ذخیرے کے اندر زیادتی کی صورت میں ہو، یا فرد کے اس ذخیرے کے کسی جزو کے اکتساب کر لینے کی صورت میں ہو، اس کی توجیہ اس مفروضے پر ہوسکتی ہے کہ جو اس اس کی تدریجی اطلاعات توجہ کی پے در پے مساعی، اور مشاہدے اور اختبار کے تدریجی اعمال کا تعین اس شعور سے ہوتا ہے، کہ کل اشیا سے مل کر ایک مربوط کل بنتا ہے، اور یہ ایسا شعور ہے، جو ان کے کل سلسلے کے اندر عمل کرتا ہے اور اس کے ساتھ ہی جس کا ان کے ذریعے سے تحقق ہوتا ہے۔ ص ۸۱

۱۷۔ ایک معروف مثال سے ممکن ہے یہ نظریہ سمجھ میں آجائے کہ

علم کے حصول کو کونسی شے مستلزم ہے، جس کے لیے ہم یہاں بحث کر رہے ہیں، ہم اکثر کتاب فطرت کے مطالعے کا تذکرہ کرتے ہیں، اور جس عمل سے کہ ہم ایک جملے کا مفہوم سمجھتے ہیں، اس میں اور اس عمل میں جس سے ہم کسی پارۂ علم کو حاصل کرتے ہیں ایک حقیقی تمثیل پائی جاتی ہے۔ جملے کے پڑھتے وقت ہم یکے بعد دیگرے الفاظ دیکھتے ہیں، ہم ان پر یکے بعد دیگرے توجہ کرتے ہیں، ہم کو یکے بعد دیگرے ہی ان کے معنی یاد آتے ہیں۔ مگر اس کل تسلسل کے دوران میں اس امر کا شعور مستقل طور پر موجود رہنا چاہیے کہ جملہ بحیثیت مجموعی معنی رکھتا ہے۔ ورنہ تدریجی نظر توجہ اور یاد کا انجام معنی کے فہم کی صورت میں نہ ہوگا۔ یہ شعور ان میں عمل کرتا ہے اور ان کو ایسا کچھ بنا دیتا ہے، جیسے کہ یہ مجموعی طور پر جملے کو سمجھ کر پڑھ لینے پر معلوم ہوتے ہیں۔ اور جب یہ پڑھنا ختم ہو جاتا ہے، تو یہ شعور، کہ جملہ کے معنی ہیں، اس امر کا شعور بن جاتا ہے، کہ اس کے خاص طور پر کیا معنی ہیں، اور یہ شعور ایسا ہوتا ہے، جس میں ان ذہنی اعمال کے تدریجی نتایج مجتمع ہو جاتے ہیں، جو پڑھنے کے اندر کام کرتے ہیں۔ اور یہ نتایج بغیر تسلسل کے ایک مربوط شے کی صورت میں ہوتے ہیں بس جس حد تک اس جملے کا تعلق ہوتا ہے پڑھنے والا لکھنے والے کے ذہن کو اپنا بنا لیتا ہے۔ لکھنے والے کا جملے کے لکھتے وقت جو خیال تھا اس نے پڑھنے والے کے ذہن کو اس طرح سے متعین کیا ہے، اس کے حواس و روح کے تدریجی اعمال کو بطور آلات کے اس طرح سے استعمال کیا ہے، کہ گویا وہ خود کو ان کے واسطے سے دوبارہ پیدا کرتا ہے۔ اور اس محاکات کی پہلی نوبت یعنی وہ حالت جس کے تحت مذکورہ اعمال اس کا موجب ہوتے ہیں، متعلم کا یہ یقین ہے کہ، جملہ ایک مربوط شے ہے اور اس کے اندر معنی ہیں جو سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ یہ یقین اس میں لکھنے والے کے اس خیال سے نہیں پیدا ہوتا، جس کا اظہار اس خاص جملے کے اندر ہوا ہے، وہ اس جملے کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے اس حقیقت سے واقف ہو چکا ہے، کہ جملوں کے معنی ہوتے ہیں۔ پڑھنا سیکھنے سے قبل انسان

ص ۸۲

کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کو کسی نہ کسی طرح سے علامات کے ذریعے سے
دوسروں کے خیالات اپنے اندر پیدا کرنے کی عادت ہو چکی ہو لیکن
اس محاکات کا پہلا جز تو یہ اس کا پہلا امکان یا اس کی پہلی اثر پذیری،
کسی دوسرے شخص کے معنی کے اس قدر انتقال پر مشتمل ہوئی ہو گی کہ
اس کی بات کے کچھ معنی ہیں، جو وہ مجھ تک پہنچانا چاہتا ہے۔ اس ابتدائی فہم
ہی کے ذریعے سے ایک آدمی کی روح کے بعض افعال ایک (یعنی
سننے والے یا پڑھنے والے کی روح کے) دوسرے کے خیال سے
اس قدر وابستہ ہو جاتے ہیں کہ یہ خیال رفتہ رفتہ اپنا سننے والے کی
روح میں از سر نو تحقق کرتا ہے۔
کیا اسی طرح سے ہم یہ نہ سمجھیں، کہ مربوط واقعات کا نظام جس سے
خارجی عالم بنتا ہے، اپنی جزواً اور تدریجاً اس شخص کی روح میں محاکات
کرتا ہے جو اس کو جانتا ہے۔ یہ امر کہ اس نظام سے ایک ذہن یا شعور مترشح
ہوتا ہے، جس کے لیے یہ مربوط واقعات کے رشتے میں اتحاد کی شرط
کے طور پر ہوتا ہے، خواہ مخواہ کا قیاس نہیں ہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں، کہ
صرف یہی ایک جواب ہے، جو ہم اس سوال کا کسی سبب کی بنا پر دے سکتے
ہیں، کہ متعدد چیزوں کا ایسا اتحاد کیونکر ممکن ہے۔ دوسری طرف نظام
کے کسی حصے کا جو ہمیں علم ہوتا ہے، اس سے مربوط متعدد اشیا کا ایسا ہی
اتحاد ظاہر ہوتا ہے۔ احساسات کا اس طرح سے واقعات کے طور پر اختبار
ہونا، اور واقعات کا اس طرح سے باہمی علاقے سے متعین ہونا، صرف
ایسے موضوع کے احساسات پر عمل کرنے کی بدولت ممکن ہے، جو اپنے کو ان سے
علیحدہ سمجھتا ہے۔ اب جب صورت حال ایسی ہے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ
حصول علم کی توجیہ ذہن انسانی میں اس کی محاکات کے طور پر ہو سکتی ہے،
جو شعور کرتا ہے جس کے لیے مربوط واقعات کی کائنات کا وجود ہے، اور
یہ خود کی ایسی محاکات ہے، جس کے اندر ذہن کی حسی زندگی کو بطور آلے
کے استعمال کرتا ہے۔

ص ۸۳

۷۲۔ چونکہ محاکات اس طرح اپنے عضو کے لیے زمانے میں ایک عمل رکھتی ہے، اس لیے یہ ترقی کرنے والا بھی ہے اور ناقابل تکمیل بھی۔ یہ لامتناہی اور ہنوز آغاز ہے، کیونکہ حسی زندگی میں مظاہر ہر وقت پے بہ پے آتے رہتے ہیں، جنھیں ابدی شعور کو جو اس زمانے پر عمل کرتا ہے، از سر نو بے زمانہ وحدت علم کے اندر جمع کرنا پڑتا ہے۔ ہمارے لیے عالم کے اندر وہ واقعی یکتائی کبھی نہیں ہو سکتی، جو ایسے ذہن کے لیے ہونی چاہیے، جو دنیا کو ایک بناتا ہو۔ لیکن اگرچہ وہ حالات جن کے تحت ابدی شعور خود کی ہمارے علم میں محاکات کرتا ہے، اس طرح سے قطعیت کے منافی ہے، جو اس علم سے ہوتی ہے، پھر بھی عقلی تجربے کی پہلی منزل یعنی علم کے سادہ ترین آغاز اور ابدی شعور کے مابین جو خود کی اس میں محاکات کرتا ہے، ایک عنصر عینیت ہے، جو متعدد کے ایک صورت میں محسوس ہونے پر، واقعات کے ایک نظام کے اندر مربوط سمجھ میں آنے پر، اور اس تعقل پر مشتمل ہے، کہ اشیا کی ایک ترتیب ہے، اب وہ ترتیب جو کچھ بھی نکلے۔ جس طرح سے یہ یقین کہ ایک متکلم یا لکھنے والا کچھ معنی رکھتا ہے، اس کے خیال کے سامع یا پڑھنے والے تک منتقل ہونے میں، پہلا قدم ہوتا ہے، اور وہ شرط ہے جو پڑھنے یا سننے کے تمام عضوی اعمال کو متعین کرتی ہے، جس کا انجام خیال کی محاکات پر ہوتا ہے، اسی طرح سے وہ تعقل جس کو بیان کیا گیا ہے، وہ اولین صورت بھی ہے، جس میں وہ ذہن جس سے عالم نسبت رکھتا ہے اپنی نسبت ہم کو مطلع کرتا ہے، اور وہ اثر ہم تک منتقل ہوتا ہے جو حسی تجربات کے اعمال کو آلات انتقال میں بدل دیتا ہے۔ صرف اس اندازے کی بنا پر کہ ایک مربوط کل وجود ہے، یہ اعمال اس امر کے روز افزوں اور ناتمام علم کا باعث ہو سکتے ہیں کہ یہ کل تفصیلاً کیا ہے۔

۷۳۔ اس امر کے یاد دلانے کی تو کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی، کہ اس اندازہ کرنے والے تصور کے عمل کی شہادت ہمارے حصول علم کے مختلف مدارج میں، اس کی کسی ایسی توجیہ پر مبنی نہیں ہے، جو سیکھنے والا پیش کر سکتا ہو۔ یہ امر کہ آیا وہ اس

ص ۸۲

قسم کی توجیہ کر سکتا ہے، یا نہیں اس کی فکری قوتوں کی ترقی پر مبنی ہوتا ہے، اور تصور قبل اس کے اس پر فکر ہو عمل کرنے لگتا ہے۔ اس کے عمل کی شہادت میں وہ نتایج پیش کیے جا سکتے ہیں، جن کی اس کے بغیر توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور نہ ہم کو اسے سیکھنے کے ان اعمال سے زمانا مقدم خیال کرنا چاہیے، جن کے ذریعے سے اس کا تحقق ہوتا ہے، اور جن کو ایسا کرتے وقت جیسے کچھ کہ یہ ہوتے ہیں ویسا بناتا ہے۔ یہ ایسی ہی غلطی ہوگی جیسا کہ ایک زندہ جسم کو زمانا ایک زندہ جسم کے اعمال سے مقدم خیال کرنا۔ یہ اس اساسی تصور کے منافی ہے کہ ایک مربوط کل کا شعور جس حد تک یہ ہمارا شعور ہے ایسی غایت ہے، جو اپنا تحقق عقل میں کرتی ہے، اور عقل کے نشو و نما کو متعین کرتی ہے۔ چنانچہ جب یہ سوال کیا جاتا ہے کہ آیا استقلال فطرت کا تعقل استقراء کے فطری اور بے ڈھنگے عمل سے مقدم ہوتا ہے یا موخر، تو اس کا جواب یہ ہونا چاہیے، کہ یہ مقدم و موخر دونوں ہوتا ہے، یا یہ کہ نہ مقدم ہوتا ہے اور نہ موخر۔ یا بہتر جواب یہ ہوگا کہ چونکہ یہ سوال صحیح طور پر نہیں کیا گیا ہے، اس لیے اس کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ استقلال فطرت کا تعقل شعور کی ایک صورت ہے، جس پر ہم بحث کرتے رہتے ہیں۔ اور تجربے کے اعمال اس سے وہی تعلق رکھتے ہیں، جو تنفس یا دوران خون زندگی کے ساتھ رکھتے ہیں۔ یہ غایت ہے جس کے لیے وہ ضروری ہوتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ ان کے اندر اس طرح سے عمل کرتی ہے کہ اس کے بغیر وہ جو کچھ کہ ہیں وہ نہ رہیں گے۔ یہ اعمال حس یعنی نظام عصبی کے ہیجانات و وردات سے اسی طرح سے ماخوذ نہیں ہو سکتے، جس طرح سے زندگی بے جان مادے کے میکانیکی اور کیمیاوی اعمال سے ماخوذ نہیں ہو سکتی۔ مختلف صورتوں میں یہ عقلی زندگی کی اولین شکل ہے، جس میں ابدی شعور یعنی وہ روح (جس کے لیے کائنات کے علایق موجود ہوتے ہیں) خود کی ہمارے اندر محاکات کرتی ہے۔ ان علایق کا کل جزئی علم اس تختے کی خانہ پری کرنے کے مساوی ہے، جس کو حسی زندگی کے اندر اور حسی زندگی کے اوپر ابدی شعور کا مسلسل عمل ممکن بناتا ہے۔

باب ۳

ذی عقل ہونے کی حیثیت سے

انسان کا با اختیار ہونا

ص ۸۵

۴۷۔ متعلم کو یاد ہوگا کہ شرایط علم کی مذکورہ بحث میں ہمارا مقصد تمام تر یہ رہا تھا کہ ہم انسان کی اس حیثیت کی نسبت، جو اس کی مربوط منظاہر کے اس نظام میں ہے، جس کو فطرت کہتے ہیں، کسی نتیجے تک پہنچ جائیں، بہ الفاظ دیگر انسان کے با اختیار ہونے کی نسبت کوئی رائے قایم کر سکیں۔ یہ ایسا نتیجہ ہے جس پر ایسی اخلاقیات کے امکان کے مسئلے کا مدار ہے، جو طبیعیات کا شعبہ نہ ہو۔ ابتداءً ہم اس کی خصوصیات علم سے بحث کر کے، اور فی الحال اس کے اخلاقی کمال کی بحث کو نظر انداز کر کے، اس نتیجے تک پہنچے ہیں، کہ اگرچہ ایک جانب تو اس کا شعور کلیتہً تجربے پر مبنی ہے (اس معنی میں کہ کسی وقت اس کی جو کچھ کیفیت ہوتی ہے، اس کی وہ کیفیت نہ ہوتی، اگر حسی یا حسیت سے مربوط واقعات کا ایک سلسلہ عالم وجود میں نہ آتا، جن میں سے بعض شعور کی گزشتہ تاریخ کے واقعات ہیں، اور جو کچھ ایسے واقعات ہیں، جو اس حیوانی نظام کو متاثر کرتے ہیں جو شعور کے لیے ضروری ہے۔) دوسری طرف

اس کا شعور جاننے والے یا عقلی تجربے کے موضوع کی حیثیت نہ رکھتا، اگر اس میں ایسے اعمال کے ذریعے سے، جو تجربے سے عالم وجود میں آتے ہیں، ایک ابدی شعور کی محاکات یا اس کا تحقق نہ ہوتا، جو زمانے میں نہیں ہے، بلکہ خود نظام زمانی کا باعث ہے، اور اس معنی میں تجربی نہیں بلکہ عقلی ہے۔ لہذا اس کے عالم ہونے کی خصوصیت کی بنا پر ہم کو ایک خاص معنی میں یہ کہنے کا حق ہے کہ انسان ایک علت مختار ہے۔ اب ہم کو مختصراً اس امر پر غور کر لینا چاہیے کہ وہ معنی کیا ہیں۔

۵۷۔ معلول کو علت سے جو نسبت ہوتی ہے، بہ استثنا اس صورت کے کہ علت کسی ایسی ممیز صفت سے محدود ہو، جیسی کہ ابھی استعمال کی گئی تھی، ہم کسی دیے ہوئے واقعے کا تعلق یا تو کسی ایسے دوسرے واقعے سے سمجھتے ہیں، جو ہمیشہ اس سے مقدم ہوتا ہے اور ہمیشہ جس کے بعد اس کا وقوع ہوتا ہے، یا شرایط کے کسی مجموعے سے سمجھتے ہیں، جن پر کہ مجموعی طور پر یہ واقعہ مشتمل ہوتا ہے، یعنی جن میں کہ اس کی تحلیل ہو سکتی ہے۔ اس قسم کی علت، علت مختار نہیں ہوتی۔ جو واقعہ ہمیشہ مقدم ہوتا ہے، وہ خود اور واقعات کے تابع ہوتا ہے، شرایط کے کسی خاص مجموعے کا تعین نسبتہً ایک بڑے مجموعے سے ہوتا ہے، جیسے ہم کم از کم انتہا کو نہیں پہنچا سکتے۔ مگر دونوں صورتوں میں سے کسی نہ کسی ایک صورت میں، اس علاقے کے امکان کی شرط، یعنی حادثات کے تکون کے ایک سلسلے میں مربوط ہونے کی شرط، واقعات کے باہمی تعین کے ایک نظام میں متحد ہونے کی حالت ایک واحد اصول کا عمل ہے، جس کے لیے کل واقعات یکساں طور پر موجود و متعلق ہوتے ہیں، مگر جو خود کو ان سب سے ممتاز کرتا ہے اور ان کے علحدہ علحدہ ہونے کے باوجود بھی متحد کر سکتا ہے۔ اس اصول کا ذکر کرتے وقت ہم وہی اصطلاحات استعمال کر سکتے ہیں، جو ہمارے پاس موجود ہیں۔ اور چونکہ یہ صحیح معنی میں علایق کے یا ان اشیا کے مناسب ہوتی ہیں، جن کا تعین علایق سے ہوتا ہے، جن کو یہ اصول ممکن بناتا ہے، مگر جن کے تحت

ص ۷۶

یہ خود نہیں ہوتا، اس لیے یہ اس کے لیے قطعاً نامناسب ہیں۔
اسی قسم کی اصطلاح لفظ علت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس حد تک کہ یہ کسی ایسی شے کے عمل کو ظاہر کرتی ہے، جو کسی ایسی شے کو ایسا بناتی ہے، جیسی کہ یہ ہوتی ہے، اس حد تک تو ممکن ہے کہ یہ اس وحدت پیدا کرنے والے اصول پر عاید ہو سکے، جو عالم کو ایسا بناتا ہے، جیسا کہ یہ ہے، مگر جو نفی ہم اس کو اس پر عاید کرتے ہیں ہمیں اپنے بیان کو اس خیال سے محدود کرنا پڑتا ہے کہ وحدت آفریں اصول جو عالم کو ایک بناتا ہے، اسی طرح سے اپنے علاوہ کوئی اور شے معلوم نہیں ہو سکتا، جس طرح معمولی فہم کو ایک معلول ان شرایط کے علاوہ معلوم نہیں ہوتا جو اس کی علت ہوتی ہیں یا ایک واقعہ ان مقدم واقعات سے علیٰحدہ کوئی شے معلوم نہیں ہوتا ہے، جو اس کا باعث ہوتے ہیں۔ یہ امر کہ وحدت آفریں اصول خود کو ان سے ممیز کرتا ہے جن میں کہ یہ وحدت پیدا کرتا ہے، تو یہ وحدت کی شرط ہی ہے مگر یہ فرض نہ کرلینا چاہیے کہ یہ کثرت بھی اس وحدت آفریں اصول سے علیٰحدہ اپنی ایک نوعیت رکھتی ہے، یا یہ اصول اپنے اس عمل سے علیٰحدہ بھی کوئی اپنی نوعیت رکھتا ہے، جو یہ عالم کثرت کی نسبت سے انجام دیتا ہے۔ وحدت پیدا کرنے والے اصول سے علیٰحدہ عالم کثرت کچھ بھی نہ ہوگا۔ اور خود وحدت آفریں اصول اپنی خاص نوعیت اس امتیاز ذات سے ہی اختیار کرتا ہے، جو یہ اپنے میں اور عالم میں کرتا ہے، بلکہ یوں کہو کہ خود کو عالم کو ممتاز کرنے ہی سے اس کو اپنی خاص خصوصیت حاصل ہوتی ہے۔ جو اگر عالم نہ ہوتا تو اس کے اندر نہ ہوتی۔ ص ۸۷

۷۶۔ درحقیقت یہ بات کسی ایسی شے کی بابت صحیح ہے، جو کسی دوسری شے سے، جس پر کہ یہ اثرات مرتب کرتی ہو، علت کی حیثیت سے تعلق رکھتی ہو، کہ ان اثرات کے پیدا کرنے میں اس کی قابلیت اس کی فطرت کا اتنا ہی اہم جزو ہوتی ہے، جتنا ان اثرات کی صلاحیت اس شے کی فطرت کا اہم جزو ہوتی ہے، جس میں کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔ کوئی مجموعۂ شرایط

جیسا کہ ہے ویسا نہ ہو اگر وہ نتیجہ جو ان سے پیدا ہوتا ہے، مرتب نہ ہو۔ اور اگر واقعات سے جو اور دوسرے واقعات پیدا ہوتے ہیں، وہ پیدا نہ ہوں تو یہ واقعات اپنی موجودہ حیثیت ہی نہ رکھیں۔ اسی طرح سے جس طرح کہ مظہر مشروط یا واقعہ تالی اپنے شرایط یا مقدمات سے علیحدہ اپنی کوئی فطرت نہیں رکھتا۔ باایں ہمہ ہر جزئی علت خواہ وہ فاعل ہو یا مجموعۂ شرایط یا تالی، اس کی فطرت دوسرے عوامل یا شرایط یا واقعات مقدم سے بنتی ہے، جس کا اظہار کسی خاص معلول میں جزواً ہی ہوتا ہے۔ اور پھر معمولی یا مظہر مشروط یا واقعہ نتیجہ جس میں وہ اثر ظاہر ہوتا ہے، ایک فطرت اس کے علاوہ بھی رکھتا ہے، جو اس کو کسی خاص جزو سے حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا عالم متعین میں اگر یہ کہا جائے کہ علت ایسی شے ہے جس پر کوئی اور شے جیسی کچھ کہ یہ ہے ایسی ہونے کے لیے مبنی ہوتی ہے تو اس کے ایک معنی ہوتے ہیں، مگر یہ بات اس وقت صحیح نہیں رہتی جب معلول خود کل عالم متعین ہوتا ہے، اور علت وحدت آفریں سبب جو اس تعین سے مترشح ہوتا ہے۔ عالم متعین کی بہ حیثیت مجموعی تحدید کے لیے کوئی شے نہیں ہے سوائے اس کل کے تعین کے جو اس کے اندر باہمی تعلق کی وجہ سے ہوتا ہے، جو وحدت آفریں اصول کے عمل کی بدولت ہوتا ہے۔ نہ کوئی شے وحدت آفریں اصول کی تحدید کے لیے سوائے عمل کے موجود ہے، جس کے اندر وہ امتیاز ذات موجود ہے، جو اس کے لیے ضروری ہے۔

پس جب ہم لفظ علت کو اس علاقے سے، جو عالم متعین میں ایک شے اور دوسری شے کے مابین ہوتا ہے، اس علاقے کی طرف منتقل کر دیتے ہیں، جو اس عالم اور عامل کے مابین ہے اور جو اس کے وجود سے مترشح ہوتا ہے، تو ہم کو یہ سمجھنا چاہیے کہ ایک طرف تو عامل میں اور دوسری طرف عالم متعین میں ایسی کوئی علیحدہ جزئیت نہیں ہے، جیسی کہ عالم متعین میں کسی عامل و معمول یا کسی علت و معلول کے مابین پائی جاتی ہے۔ عامل کو از خود مطلقاً عمل کرنا چاہیے، جس کے ذریعے سے اس عالم کا وجود

صـ ۸۸

ہوتا ہے، نہ کہ اس طرح سے جس طرح سے اس عالم کے اندر ہر شے کسی دوسری شے کے ارادے کے تحت عمل کرتی ہے۔ عالم کے اندر اس خصوصیت کے علاوہ جو اس عمل سے پیدا ہوتی ہے کوئی اور خصوصیت نہیں ہوتی۔ عامل اس خصوصیت کے علاوہ اور کوئی خصوصیت نہیں رکھتا جو اس عمل میں اختیار کرتا ہے۔

۷۷۔ جب ہم عامل کو علت مختار کہتے ہیں تو ہمارے یہی چیز مراد ہوتی ہے۔ مگر معاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ہم نے ایک صفت کے ذریعے سے لفظ علت کے معنی کو مخصوص کر دیا جو قرار واقعی طور پر اس علت کو ایسی علت سے تمیز کر دیتی ہے جس کا عالم مظاہر میں وقوف ہوتا ہے، تو آیا یہ اب بھی ہمارے لیے معنی رکھتی ہے؟ مگر حقیقت یہ ہے کہ علم میں ہم سے جو عمل ہوتا ہے، یعنی وہ عمل جس سے ہم تدریجی مظاہر کو ایک مربوط کل کی وحدت میں منسلک کرتے ہیں، وہ اسی طرح سے از خود مطلقاً ہوتا ہے، اور اسی طرح اس کی توجیہ ان مظاہر کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی، جو اس کے ذریعے سے عقلی تجربے بنتے ہیں، یا اور کسی خارجی شے نہیں ہو سکتی جس طرح سے کہ اس عمل کی نہیں ہو سکتی، جس کو ہم نے نظام عمومی کے اندر مضمر پایا تھا۔ علم میں خود ہمارے ذہن کا یہ عمل (قطع نظر روح انسانی کے اور کمالات کے) جب غور کرتے ہیں تو ہمارے لیے کائنات کے از خود عامل ذہن کے مقابلے میں علت علمی ہے۔ جس کو ہم اس وقت اس عمل کی علت وجودی سمجھنا سیکھ جاتے ہیں، جس کو ہم بعض محدود شرایط کے ساتھ عمل میں لاتے ہیں۔ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان معنی سے بالکل علیحدہ جن میں کل واقعات وحادثات مع ان واقعات کے جو ہماری فطری زندگی کے اندر ہوتے ہیں، اس ذہن سے متعین ہوتے ہیں، جس کے بغیر فطرت نہ ہوتی، ایک معنی اور بھی ہیں جن کی رو سے خود ہمارا اس کے ذریعے سے اس قدر تعین نہیں ہوتا جس قدر کہ خود کو یہ ہمارے اندر پہچانتا ہے، یا ہم اس کی اطلاع نفس کے موضوع بنتے

ہیں۔ فطرت کے اندر تمام چیزوں کا تعین اس سے ہوتا ہے، اس معنی ہیں کہ ان کا تعین ایک دوسرے سے اس طرح سے ہوتا ہے، جو اس کی مساوی اور امتیاز نفس رکھنے والی موجودگی کے بغیر ناممکن ہوتا۔ اسی طرح سے ہماری فطری زندگی کے حادثات کا اس سے تعین ہوتا ہے، اور محض میکانیکی اور کیمیاوی اعمال ہی کا تعین نہیں ہوتا، جو اس زندگی کے اندر مفروض وسلم ہوتے ہیں، بلکہ خود زندگی کا تعین ہوتا ہے مع ان تمام چیزوں کے جن کو صحیح معنی میں ذہنی تاریخ کے تدریجی مظاہر کہا جا سکتا ہے۔

ص ۸۶

مگر یہ کہنا کہ اس کا اس طرح سے تعین ہوتا ہے، اگرچہ ہماری فطری زندگی کے لیے صحیح ہو، مگر یہ اس کا کامل بیان نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ زندگی اپنے حوادث و مظاہر کے ساتھ جو کہ اجزائے ترکیبی ہیں، اپنے شعور کے لیے ضروری ہے، جس کا علم نشوونما ہے، اور جو اگر کسی اور سبب کی بنا پر نہیں تو محض اس بنا پر کہ یہ زمانے کا تعقل کرتا ہے، خود زمانے کے اندر نہیں ہو سکتا۔ اس شعور کے لیے جو اعمال ضروری ہیں ان کا تعین ایسا ذہن کرتا ہے، جس کے لیے تمام چیزیں اضافی ہوتی ہیں، اس معنی میں کہ یہ اس کائنات کا جزو ہیں، جس کو یہ ممکن بناتا ہے، اور خود یہ شعور کم از کم ابداع ذات اور کثرت میں وحدت پیدا کرنے کے اعتبار سے اس ذہن کی نقل ہے۔

۸۷۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ خود انسان کے صاحب اختیار ہونے کی نسبت، علم کے متعلق ان امور پر غور کرنے سے کیا نتیجہ نکل سکتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے، اگر اس کو تسلیم بھی کر لیں، کہ علم فطرت فطری عمل میں تحویل نہیں ہو سکتا، اور اس سے ایک ایسا اصول مترشح ہوتا ہے، جو زمانے میں نہیں ہے، جس کو اگر تمہارا جی چاہے تو ابدی ذہن کے نام سے موسوم کر سکتے ہو، با ایں ہمہ تم یہ تسلیم کرتے ہو کہ انسان کی تحصیل علم ایسے اعمال سے مشروط ہے، جو زمانے میں ہوتے ہیں، اور نیز ایسے اعمال و وظایف کی تکمیل پر مبنی ہے، جو قطعاً فطری ہیں۔ یہ اعمال و وظایف انسان

کے لیے اسی قدر ضروری ہیں، اور اس کے وجود کا ایسا ہی جزو ہیں جیسا کہ اس کا علم ہے۔ پس یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے، کہ جو وجود اس طرح سے مشروط ہو، وہ فطرت کا جزو نہیں بلکہ با اختیار ہے۔ یا اگر یہ دعویٰ کیا جائے، اور ثابت بھی ہو سکے، تو کیا اس کو اس کے متضاد بیان کے ہم پہلو نہیں چھوڑا جا سکتا۔ کیا اب بھی تم انسان کو اس شک میں نہیں چھوڑ رہے ہو کہ وہ خود کو خدا یا حیوان خیال کرے، اور کیا وہ کچھ ایسے اور کچھ ویسے نتیجے کی بنا پر پریشان نہ ہو گا، جس کے لیے فلسفے کو اگر اس کا کوئی فایدہ ہے تو زیادہ تشفی بخش جواب دینا چاہیے۔ مگر جو اس کے برعکس ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ نتیجے کو زیادہ پیچیدہ صورت میں بیان کر دیتا ہے۔

۷۹۔ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر مذکورہ ملحوظات کے اندر کوئی صداقت ہے، تو ہم اس ابہام میں مقید نہیں ہو جاتے۔ یہ کہنا کہ انسان بذات خود ایک حد تک حیوان یا نتیجۂ فطرت ہے، کیونکہ اس کے اندر جو شعور ہے اس کا تحقق فطری اعمال سے ہوتا ہے اس سے زیادہ صحیح نہیں ہے، کہ انسان جزواً مشین ہے کیونکہ جو زندگی اس کو ممتاز کرتی ہے وہ اپنے آلات کے لیے میکانیکی اجسام رکھتی ہے۔ اگر انسان کی وہ فعلیت علم جس کے لیے وہ وظایف جن کو عارضی طور پر فطری کہا گیا ہے ضروری ہوتے ہیں، کسی ایسے عمل تغیر یا تکون سے اسی قدر مختلف ہے جس قدر کہ ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، تو جو وظایف اس کے لیے ضروری ہیں، ان کی نسبت جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ فطری ہیں تو ان کی پوری حقیقت ظاہر نہیں ہوتی۔ کیونکہ ایک عضویے کے عناصر ترکیبی کا صرف اس وقت صحیح طور پر تعقل ہو سکتا ہے، جب یہ سمجھا جائے کہ جیسے کچھ کہ یہ ہیں، ایسے یہ اس غایت کی بدولت بنے ہیں، جس کا تحقق عضویے کے ذریعے سے ہوتا ہے، زندگی کے لیے جو میکانیکی ساخت ضروری ہے اس کا پوری طرح سے مشین کے طور پر تعقل نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ اس ساخت کی تفصیلی جانچ کرنے کے لیے اس کو ایسا سمجھنا باعث سہولت ہو۔

ص۹۰

اور اسی قسم کے سبب کی بنا پر ایک انسان کے متعلق صورت حال یہ کہنے سے ظاہر نہیں ہوتی، کہ اگرچہ وہ محض حیوان یا فطری نہیں ہے، وہ ان طبیعی تغیر کے اعمال کے بارے میں ایسا ہے، جن کے واسطے سے اس کے اندر ایک عقلی شعور کا تحقق ہوتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جو شخص جانتا اور علم رکھتا ہے، کلیتہً حیوان تو کجا جزواً بھی حیوان نہیں ہے۔ جو وظائف غائیت علم سے غیر متعلق ہونے کی بنا پر فطری یا حیوانی زندگی سے منسوب کیے جائیں، وہ محض اس وجہ سے کہ یہ اس کے لیے ضروری ہیں کلیتہً فطری نہیں کہلائے جا سکتے، اگرچہ تفصیلی تحقیق کی اغراض (شاید انسان کے مرتبے کے بلند کرنے کی غرض) ان کو ایسا سمجھنے سے بہتر طریق پر پوری ہو سکتی ہوں۔ ایسے شخص کے لیے جو صورت حال کو بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے، اسے ہضم تک جس سے دماغ کا تغذیہ ہوتا ہو، جو علم کے لیے ضروری ہو، حیوان کے ہضم سے مختلف ہوگا جس میں علم کا کوئی امکان نہیں ہوتا، اگرچہ یہ واقعہ نہ بھی ہو، کہ ہضمی عمل ایسی غایت سے متاثر ہوتا ہو، جس سے یہ بالواسطہ تعلق رکھتا ہے۔ اور اگر یہ ایسے اعمال کے متعلق صحیح ہے، جو بلاواسطہ یا بالواسطہ علم کے لیے ضروری ہوتے ہیں، مگر علم ان پر مشتمل نہیں ہے، یا یہ اس میں داخل نہیں ہوتے، تو یہ ایسے شخص کے متعلق اور بھی زیادہ صحیح ہوگا جو علم کے قابل ہوتا ہے، کہ وہ فی نفسہٖ حیوان نہیں ہے، یعنی فطری عمل کے سلسلے کی کلیتہً تو کیا جزواً بھی کڑی نہیں ہے۔

۸۰۔ یہ سوال کہ آیا ایک شخص بذاتہٖ ایک فطری یا حیوانی وجود ہے، اس کے معنی صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ آیا یہ اس شے کے لحاظ سے ایسا ہے، جو اس کے اندر اپنی ذات کا شعور پیدا کرتی ہے۔ اگر کسی شے کا ذاتی وجود ہی نہ ہو تو یہ دریافت کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں کہ یہ بذات خود کیا شے ہے۔ جو شے جیسی کچھ کہ یہ ہے، ویسی کلیتہً دوسری چیزوں کے علایق سے بنتی ہے، اور نہ تو ان کے مجموعی نتیجے

صا ۹۱

کے علاوہ یہ کچھ ہوتی ہے، اور نہ خود کو ان سے ممتاز کرتی ہے۔ اس کی
کوئی ایسی ذات نہیں ہوتی جس کے متعلق تحقیق کرنے کی ضرورت ہو۔ غیر جاندار
فطرت میں کل چیزوں کی یہی حالت ہے۔ ایسی چیزوں کے متعلق یہ دعویٰ
کہ فطرت میں نہ تو مغز ہوتا ہے، نہ چھلکا کلیتہً بلا تحدید کے صحیح ہے۔ داخلی
اور خارجی کا امتیاز یا یہ کہ یہ بجائے خود کیا ہیں، اور دوسری چیزوں کی
نسبت کیا ہیں ان پر عاید نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس ایک عضویے کے
اندر علایق ذوات کا امتیاز ضرور پیدا ہوتا۔ ایک زندہ جسم کی زندگی
ایک متحرک جسم کی حرکت کی طرح سے محض دوسری چیزوں سے اس کے
علایق کا مجموعی نتیجہ نہیں ہوتی۔ یہ ان علایق کو متغیر کرتی ہے، اور تغیر ایسی
فطرت کے ذریعے سے کرتی ہے، کہ یہ نہ ان میں تحویل ہو سکتی ہے، اور
نہ ان کی ترکیب سے عالم وجود میں آتی ہے۔ ان کا اس سے جو تعلق ہے،
وہ اس سے مختلف ہے، جو اس کے زندہ ہونے کی صورت میں ہوتا۔
اور اس حد تک یہ کہنے کے ایک معنی ہیں، کہ عضویہ بذات خود اس شے
سے مختلف ہے، جو اس کو اس کے علایق بناتے ہیں، یعنی یہ دوسری
اشیا سے میکانیکی اور کیمیاوی قوانین کے مطابق تعلقات رکھنے کے
باوجود ایسی ذات بھی رکھتا ہے، جو میکانیکی یا کیمیاوی نہیں ہے۔ اسی لیے
اس سوال میں کہ یہ فطرت بذات خود کیا ہے ایسے معنی ہیں جو ایسی
سوال میں اس وقت نہیں رہتے، جب یہ کسی غیر جاندار شے سے متعلق
ہوتا ہے۔ مگر زندہ جسم زندہ ہونے کی حیثیت سے اپنی فطرت کو شعور
کے اندر اپنے سامنے پیش نہیں کرتا۔ یہ شعوری طور پر اپنے آپ کو
اپنے علایق سے علیحدہ نہیں کرتا۔ اس کے برعکس انسان اپنے آپ کو
اس طرح سے علیحدہ کرتا ہے، اور اس کا ایسا کرنا اس کا خاص امتیاز
ہے۔ لہذا اس سوال کا تعلق کہ وہ بذات خود کیا ہے محض ایک ایسی
خصوصیت سے نہ ہونا چاہیے جو اس کو دوسری اشیا سے علایق کے مجموعی
نتیجے سے کچھ زیادہ ہونے یا ان کے سوا کچھ ہونے کی حیثیت سے حاصل

ہے، (اس قسم کی خصوصیت تو صرف جاندار کی حیثیت سے اس کو حاصل ہے) بلکہ اس خصوصیت سے بھی ہونا چاہیے، جو وہ خود کو شعوری طور پر ان سب چیزوں سے ممیز کرنے کی رکھتا ہے، جو اس پر واقع ہوتی ہیں۔

۸۱- اب انسان خود میں اور حادثات و واقعات میں جو امتیاز کرتا ہے وہ دراصل کسی ایسے عمل کے فطری نکوں سے اسی طرح مختلف نہیں ہے، جو زمانے میں واقع ہوتا ہو، جس طرح سے کہ علم کی فعلیت ہے، جو درحقیقت اس پر مبنی ہوتی ہے۔ اسی کے ذریعے سے اس کو زمانے تغیر اور شخصی تاریخ کا شعور ہوتا ہے۔ اور خود اس شعور کے اصول عامل کا ان علایق سے زمانے یا تغیر کی صورت میں تعین نہیں ہو سکتا، جو شعور کے لیے اس کے عمل کے واسطے سے پیدا ہوتے ہیں۔ نقطۂ سکون جس سے ایک نظام زمانی کو نظام زمانی ہونے کے لیے نسبت ہونی چاہیے، اس نظام کے اندر خود لمحہ یا سلسلۂ لمحات نہیں ہو سکتا، اور نہ شعور کا نقطۂ سکون جو احضار و قت کے لیے ضروری ہے، شعور کے اندر تسلسل ہو سکتا ہے۔ اور جو شے محض احضار و قت کے لیے صحیح ہے، وہ ہر اس شے کے متعلق بھی صحیح ہے، جس کا زمانے میں احضار ہوتا ہے، یعنی ہر قسم کے تغیر اور ہر قسم کی تاریخ کے متعلق۔ اس کا شعور کرنے کے لیے ہمیں اس کی مختلف نوبتوں کو مربوط تسلسل ہونے کی حیثیت سے متحد کرنا چاہیے،" اور ایسا کرنے کے لیے خود ہمیں تسلسل کے باہر ہونا چاہیے، اور خود کو اس کے باہر سمجھنا چاہیے۔" پس بقول اینکساغورث ذہن کے اشیا پر قابو پا لینے یعنے جاننے کے لیے ضروری ہے، "کہ اس میں کسی اور شے کا امتزاج نہ ہو۔" پس یوں کہو کہ خود کو حواس کے لاتعداد تاثرات سے علٰحدہ رکھنے کے ذریعے ہی سے، جو باوجود اپنے تنوع کے یکساں اور مستقل ہوتے ہیں، ان کا ہمیں ایک مربوط سلسلے کے طور پر احضار ہو سکتا ہے اور اس طرح سے یہ ہم میں اپنے ربط کی شرایط کے تلاش کرنے کی تحریک پیدا کرتے ہیں اور جب اس قسم کی شرایط کے تعقل تک پہنچ جاتے

۹۲

ہیں تو پھر ذات کو تسلسل تجربات سے اسی طرح سے علیحدہ کرکے ہم شرایط کو باوجود اپنے تغیرات کے ایک غیر متغیر قانون سے متحد سمجھ سکتے ہیں، جو بلحاظ اس کے کہ کل حوادث زمانہ کے نظام کو متعین کرتا ہے، خود زمانے سے متاثر نہیں رہتا۔

۸۲۔ پس انسان نے جو اکتساب علم میں کامیابی حاصل کی ہے محض اسی کوشش پر نظر رکھ کر ہمیں یہ کہنے کا حق حاصل ہے، کہ خود انسان یعنی اس اصول کے اعتبار سے کہ وہ ایک ذات بھی ہے اور خود کو بہ حیثیت ذات کے ممیز بھی کرتا ہے، با اختیار فعلیت صرف کرتا ہے، ایسی فعلیت جو زمانے میں نہیں ہے اور فطری تغیر کے سلسلے کی کڑی نہیں ہوتی جو اپنے علاوہ کوئی مقدم نہیں رکھتی بلکہ از خود پیدا ہوتی ہے۔ اس نظریے اور اس اعتراف میں کوئی منافات نہیں کہ دماغ اعصاب وعضلات کے تمام اعمال اور زندگی اور حس کے تمام وظایف اس فعلیت کے لیے ضروری ہیں، (اگرچہ ان کو ایک صاحب فکر انسان میں صحیح معنی میں محض فطری بھی نہیں کہا جاسکتا جس کی وجوہ بیان ہوچکی ہیں) اور صحیح معنی میں ایک فطری تاریخ رکھتے ہیں۔ ایسی منافات تو صرف اس وقت ہوتی جب ان اعمال ووظایف سے درحقیقت امتیاز ذات وقابلیت علم رکھنے والا انسان بنتا۔ مگر ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ یہ اعمال ایسا نہیں کرسکتے۔ انسانی عمل کی توجیہ صرف ایک ابدی شعور کے عمل سے ہوسکتی ہے، جو ان کو اپنے آلات کے طور پر استعمال کرتا ہے اور خود کو ان کے ذریعے از سر نو پیدا کرتا ہے۔

یہ سوال کہ یہ تولید جدید کیوں ہو، اسی طرح سے ناقابل جواب ہے جس طرح سے ہر اس قسم کا سوال کہ دنیا بہ حیثیت مجموعی جیسی ہے ویسی کیوں ہے۔ دنیا کی کوئی شے اپنی موجودہ حالت پر کیوں ہے؟ اس کی تو ہم توجیہ ان تفصیلات کے ذریعے سے کرسکتے ہیں، جن سے یہ متعین ہوتی ہے۔ مگر یہ سوالات کہ دنیا بہ حیثیت مجموعی اپنی موجودہ حالت پر کیوں ہے؟ یا وہ ذہن جو دنیا کے اندر مضمر ہے، خود کو عالم میں کیوں ظاہر

کرتا ہے ؛ یا وہ اس عالم کے بعض اعمال کو ان حدود کے اندر جو اس قسم کے اعضا کے استعمال کو مستلزم ہے، کیوں ضروری بنا دیتا ہے ؛ ایسے ہیں جن کو شاید انھی حدود کی وجہ سے ہم دریافت کیے بغیر نہیں رہتے اور نہ ان کا جواب دے سکتے ہیں۔ ہمیں صرف یہ کہنے پر قناعت کرنی پڑتی ہے کہ گو یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے، مگر ہے اسی طرح سے صورت حال کے کل واقعات کو جمع کر کے ہم ان کو دوسری طرح سے ظاہر نہیں کر سکتے۔ عالم میں کثرت کی وحدت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ کثرت کا ذہن کو احضار ہو رہا ہے، جس کے لیے اور جس کے عمل کے واسطے سے ایک مربوط کل ہے۔ حسی واقعات کی کثرت جو ہمارے شعور عالم کو وحدت میں بدلتی ہے، اس سے اس ذہن کا ایک طرح کا تحقق ذات مترشح ہوتا ہے، جو (جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے) دنیا کے بعض اعمال کے واسطے سے ہوتا ہے اور جو صرف اس کے واسطے سے موجود ہوتا ہے۔ خصوصاً زندگی اور احساس کے واسطے سے۔ وہ حیرت جس کے اندر کہا جاتا ہے کہ فلسفے کا آغاز ہوتا ہے، اس نتیجے تک پہنچ جانے کے بعد ہی ختم نہ ہو گی۔ مگر جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ ہم نے حقیقت حال کے کسی اہم جزو کو نظر انداز کر دیا ہے اور اس کے بجائے دوسرا نتیجہ پیش کیا جا سکتا ہے جو اس نقص کی اصلاح کرتا ہے، اس وقت تک اس کے رد کرنے کے لیے یہ وجہ کافی نہیں ہوتی۔

۸۳۔ آگے بڑھنے سے پہلے یہ ظاہر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتیجہ ایسا ہے، جو کسی طرح سے بھی انسانی عضویے اور حیوانی زندگی کی دوسری اشکال کے متعلق یا انسانی عقل کی ترقی اور اس کے ادنیٰ مراتب سے تعلق کے متعلق کسی انکشاف یا نظریہ سازی سے متاثر نہیں ہو سکتا۔ یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ انسان کے اندر بعض اعمال زمانی اس شعور کے لیے ضروری ہوتے ہیں، جو علم میں کام کرتا ہے، جس کو ہم ابدی کہتے ہیں، تو اب ہمیں ان اعمال کے متعلق گفتگو

۹۴

کرنے سے کوئی دلچسپی نہیں رہ جاتی۔ اگر یہ خیال کرنے کے لیے وجوہ ہیں کہ انسان کا اپنی فطرت حیوانی کے اعتبار سے محض حیوانات سے شجرہ ملتا ہے، یعنی ایسے حیوانات سے جن میں افعال حس وحیات ابدی یا واضح طور پر انسانی شعور کے لیے ضروری نہیں ہوتے تو اس سے ہمارا نتیجہ اس شعور کے بارے میں متاثر نہیں ہوتا، جو اب اس کے اندر انسان کی حیثیت سے پایا جاتا ہے۔ یہ نتیجہ تو یہ ثابت کرنے سے متزلزل ہو سکتا تھا کہ جس شعور کو ہم مذکورہ وجوہ کی بنا پر ابدی خیال کرتے ہیں، وہ علم کے لیے لازمی نہیں ہے، یا یہ کہ اس قسم کا شعور کسی طرح سے معقول طور پر احساسات کے ان تسلسلات سے پیدا ہو سکتا ہے، جن کو صحیح معنی میں حیوانی نظام کے افعال کہا جا سکتا ہے، اور اس کے معنی یہ ہونے چاہئیں، کہ اس میں اور ان میں عینیت کا کوئی عنصر پایا جاتا ہے۔ یہ امر کہ لاتعداد پشتوں کے گزرنے کے بعد جس کے دوران میں وارث عضویہ بتدریج اپنے ماحول کے ردعمل سے تنازع بقا سے یا اور طرح بتدریج متغیر ہوتا رہا ہو، یہاں تک کہ اس کے افعال ایسے ہو گئے ہوں، کہ ایک ابدی شعور ان کے واسطے سے اپنا تحقق کر سکتا ہو، یا ان کے اندر اپنی محاکات کر سکتا ہو، اس سے اس حیرت میں اور اضافہ ہو سکتا ہے جو اس خیال سے پیدا ہوتی ہے کہ ہم کیا ہیں، اور کیا کرتے ہیں، مگر اس سے ان نتائج میں تغیر نہیں ہو سکتا جو اس پر غور کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ اگر واقعہ یہ معلوم ہو، تو یہ انکشاف اس تحلیل علم کو متاثر نہیں کر سکتا (یعنی اس علم کی تحلیل کو کہ ایک دنیا ہے، جس کے متعلق علم حاصل کرنا ہے اور ہمارا اس کے متعلق علم حاصل کرنا) جس پر ہم انسان میں با اختیار موجود بالذات اور ابدی ذہن کے عمل کے نظریے کی بنیاد رکھتے ہیں　　ص ۹۵

۸۴۔ مگر یہ مسئلہ کہ انسانی عضویے نے ادنیٰ اقسام کے عضویوں سے ارتقا پا کر یہ صورت اختیار کی ہے، اس مسئلے سے بالکل علیحدہ ہے کہ اس عقل میں جو ہمارے علم کے اندر عمل کرتی ہے، اور ارتسامات وتصورات

کے محض تسلسل ہیں (یعنی احساسات کی اولین اور زیادہ واضح اور ان ثانوی اور کم واضح نوبت ہیں) کیا تعلق ہے۔ جب تک کہ اس نظریے میں جس کو پہلے ثابت کر چکے ہیں، کوئی نقص ثابت نہ کیا جا سکے ہم یہ رائے قایم کرنے پر مجبور رہیں گے کہ تغیر اور شعور عقلی یا علم تغیر میں ایک قطعی فرق ہے، جس کی بنا پر ہم کسی ایک کے نشو و نما کا دوسرے میں پتا نہیں چلا سکتے، کیونکہ ارتقا سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ ابتدائی جز تومہ اور نتیجۂ ارتقا میں وحدت اصول ہونی چاہیے۔ جب ہم عقل کی ادنیٰ اشکال کے اعلیٰ اشکال میں ترقی پانے کا ذکر کرتے ہیں، تو اس سے جو کچھ ہماری مراد ہوتی ہے، اور جو کچھ کہ نہیں ہوتی اس کے متعلق کوئی غلط فہمی نہ ہونی چاہیے۔ ہماری مراد ایسی عقل کی ترقی ہے جس کی ادنیٰ اشکال سے اعلیٰ اشکال کا صحیح معنی میں ارتقا ہو سکتا ہو، جو ادنیٰ نوبت پر بھی شعور تغیر ہو، لہذا یہ حسیت میں کسی تسلسل تغیر سے جو نفسی مادے یا نظام عصبی کے ردات پر مبنی ہو، نشو و نما نہیں پا سکتا اگرچہ اس نظام کی ایسی زمانۂ ماضی کی روات کے جمع شدہ نتایج سے کتنی بھی اصلاح کیوں نہ ہو جائے۔

لہذا اس بنیاد پر اس امر پر انکار کرنا کہ انسان کی عقل امتیازی یعنی اس کی عقل بہ حیثیت عالم ہونے کے، ادنیٰ حیوانات کی عقل سے ترقی پا سکتی ہے، اس میں شک نہیں کہ حدود سے تجاوز ہے۔ ہمارے پاس یہ کہنے کی اس سے زیادہ قوی بنیاد ہے کہ ہم اپنے علم کے اعتبار سے کیا ہیں، بہ نسبت اس کے کہ حیوان کیا نہیں ہیں۔ اس امر کی تحلیل کہ ہم علم میں کیا کرتے ہیں، اور کیا کر چکے ہیں جس کی بنا پر ہم کو بعض ایسے نتایج اخذ کرنے کا حق ہوتا ہے، کہ ہم کو ایسا کرنے کے لیے کیا ہونا چاہیے، ایسے وجودوں پر منطبق نہیں ہو سکتی، جن پر ہم اپنے خیالات کا اظہار نہیں کر سکتے۔ اگر حیوانات کے اندر ایسا شعور ہے، جس سے کہ ہم علم میں کام لیتے ہیں تو بھی ہم اس کے اندر

داخل نہیں ہو سکتے۔ خارج سے ان کے افعال کا جو مطالعہ کیا جاتا ہے، اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ان کی توجیہ شعور کے بغیر ہو سکتی ہے، ان کی توجیہ اس طرح سے ہو سکتی ہے، کہ ان کا عمل احساس کے تعین کا نتیجہ ہے اور احساس کا تعین احساس سے ہوتا ہے، یعنی یہ حسیت کے تدریجی تغیرات کا نتیجہ ہے، اور ان سے کسی شعور تغیر یا ان تغیرات کی ترکیب کے منسوب کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جو ان کو باہم گر ایک مربوط عالم کے اندر معلوم ہوتی ہے۔ لہذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں، کہ ہمارے پاس حیوانات کے اندر ایسی ذہانت کے ہونے کی کوئی شہادت نہیں ہے، جیسی ذہانت ہمارے علم کی بنیاد ہے۔ اور اگر ان کے اندر یہ ذہانت نہیں ہے، تو صحیح معنی میں ان کے ذہن سے ہمارے ذہن کی جانب کوئی ارتقا نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ مشروط انکار اس اقرار کے منافی نہیں ہے کہ نظام حیوانی میں موروثی انتقالات کے ذریعے سے کوئی تدریجی ترقی ہوئی ہو، جو انسان کی عقل امتیازی کے لیے ضروری بن گئی ہے۔ ممکن ہے کہ تدریجی احساس کی وہ خاص صورتیں جن پر انسان میں ایک وحدت آفریں عقل واقع ہوتی ہے اور جن کو وہ اس کے لیے ایک مربوط عالم بناتی ہے، ایسے وجودوں کے تجربۂ ماضی کا نتیجہ ہو، جن میں اس قسم کی عقل عارض نہ ہوئی تھی، اور جو اس معنی میں انسان نہ تھے، اور اس ماقبل انسان تاریخ سے حسیت میں ایسے تغیرات پیدا ہو گئے ہوں، جو کسی غیر متحقق قانون کی بنا پر انسان کے اندر عقل کے عارض ہو جانے کا موجب ہو جاتی ہے۔

ص ۹۷

۸۵ - اب تک ایسی شے سے بحث کر رہے تھے، جس کو اخلاقی عمل کی مابعد الطبیعیات کے مقابلے میں تجربہ اور علم کی مابعد الطبیعیات کہہ سکتے ہیں۔ ہم از خود پیدا ہونے والے اور خود کا امتیاز کرنے والے ذہن سے گفتگو کر رہے تھے، جو ایک مربوط عالم کے وجود سے مترشح ہوتا ہے، اور اس عالم کے ایک خاص نتیجے کو متعین کرتا ہے، یعنی انسان کے نظام اور ان متخذ احساسات کو جو اس نظام کے لیے ضروری ہیں، اور یہ اس کو اس طرح سے متعین کرتا ہے، کہ بعض حدود کے تحت، اس استعداد علم میں جو انسان میں ہوتی ہے، اپنی محاکات کرتا ہے۔ انسانی ذات کے اندر اس محاکات کی اس خاص صورت کی خصوصیت ایک عالم کا فہم ہے، جس کا وجود ہے، اور جو ایسے عالم سے اسی قدر ممیز ہے، جس کا وجود ہونا چاہیے یعلم ہے ان احساسات کی شرایط کا جو ہم کو ہوتے ہیں اور ان یکساں علایق

کا جو ان شرایط کے تغیرات کے مابین ہوتے ہیں۔ مگر حیوانی نظام محض اس قسم کے احساس کے لیے ضروری نہیں ہوتا جس کو ابھی متخذ کہا گیا تھا (یعنے ارتسامات کے لیے اس لفظ کے صحیح فطری معنی کے مطابق) جو مختلف حواس کے اعصاب سے آتے ہیں۔ یہ احتیاجات کے لیے بھی ضروری ہوتا ہے، اور تسویقات کے لیے بھی جو ان احتیاجات کی تشفی کے لیے ہوتی ہیں، جو اکثر حالتوں میں مذکورہ ارتسامات سے پیدا ہوسکتی ہیں، لیکن جن کا حیوانی نظام میں بالکل ہی مختلف فعل ہے۔

صہ ۹۸

ان احتیاجات کو مع ان تسویقات کے جن کا یہ باعث ہوتی ہیں، ان چیزوں کے شعور سے علٰحدہ سمجھنا چاہیے، جن کی احتیاج ہوتی ہے اور اس سعی سے بھی جو ان معروضات کو جو اس طرح سے شعور کے سامنے آتے ہیں، حقیقت بخشنے کے لیے کی جاتی ہے۔ اس کی اسی قدر ضرورت ہے، جس قدر کہ بصری اور سمعی حسوں کی ان معروضات سے علٰحدہ کرنے کی ضرورت ہے، جن سے ان حسوں کو متعلق سمجھا جاتا ہے۔ اس امر کی طرف تو کافی طور پر اشارہ کیا جاچکا ہے، کہ بروقت حس حسی اشیا کا احضار ایک ایسے اصول کو مستلزم ہوتا ہے، جو حسوں کی مانند زمانے میں نہیں ہوتا، یا کوئی واقعہ یا سلسلہ واقعات نہیں ہوتا، بلکہ یہ اس حس کے مختلف مدارج کے سامنے بھی اسی طرح سے ہونا چاہیے اور ایسے خود کو اس سے ممتاز کرنا چاہیے، جس کی طرف توجہ ہوتی ہے، اور ان مختلف حسوں سے بھی جو ایک شے کے ساتھ ہوتی ہیں اور اس سے منسوب کی جاتی ہیں۔ اسی طرح سے محض احتیاج سے اس شے کے شعور تک جس کی احتیاج ہوتی ہے، اور احتیاج کے رفع کرنے کی تسویق سے اس کوشش تک جو اس شے کے تصور کے تحقق کے لیے کی جاتی ہے، جس کی احتیاج ہوتی ہے، جو تغیر ہوتا ہے، اس سے ایک ایسے موضوع کو ایک احتیاج کا احضار مترشح ہوتا ہے جو خود کو اس احتیاج سے علٰحدہ سمجھتا ہے، اور احتیاج کی مختلف نوبتوں پر غیر متغیر رہتا ہے۔

ایک احتیاج کے اس شے کے احضار کے اندر بدلنے میں جس کی احتیاج ہوتی ہے، اس قدر مضمر ہوتا ہے، اگرچہ احتیاج خالص حیوانی الاصل ہو، اور شعور کے اندر وہ شے جس کی احتیاج ہوتی ہے کتنی ہی غیر واضح کیوں نہ ہو۔ جس شے کی احتیاج ہوتی ہے، اس کی تعریف کے ہر قدم پر ایک ہی موضوع کا عمل مترشح ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے وہ ان احتیاجات کا باہم مقابلہ کرتا ہے، جو زندگی کے دوران میں پیش آتی ہیں اور ان صورتوں پر بھی غور کرتا ہے، جن کے ذریعے سے ان کی تشفی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کا مقابلہ صرف ایسا ہی موضوع کر سکتا ہے، جو اس عمل کے علاوہ کوئی اور شے ہو، اور اسی سلسلے کے اندر جس کا کہ وہ مشاہدہ کرتا ہے، خود کوئی درجہ یا کڑی نہ ہو۔ اس کے ساتھ ہی چونکہ ذی فکر موضوع ان سلاسل احتیاج پر غور کرتا ہے، جن کو کہ یہ اپنے سے ممیز کرتا ہے، اور جن کے پورا ہونے کو وہ اپنا مقصود بناتا ہے، اس لیے بہ حیثیت مجموعی تشفی کا ایک تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسا تصور جس کا کبھی تحقق نہ ہو سکتا، اگر اس کے تحقق کے لیے ان وسایل پر زیادہ سے زیادہ قابو پانے کے لیے جن کی خاص خاص احتیاجات کے لیے ضرورت ہوتی ہے پیہم کوشش نہ ہوتی رہتی۔

۸۶۔ فی الحال ہم صرف ان اشیا کی احتیاج پر غور کرتے ہیں، جو ایک ذی فکر موضوع کے اندر خالص حیوانی الاصل ہوتی ہیں، بہ استثنا اس مقصود کے جو اس قسم کی احتیاجات کی عام تشفی پر مشتمل ہوتا ہے۔ ہنوز ہم ان احتیاجات کی طرف توجہ نہیں کرتے، جو قطعی طور پر انسانی ہیں، اور جو تعقلات سے پیدا ہوتی ہیں۔ شعور کی جس صورت سے ہم بحث کر رہے ہیں، وہ خالص حیوانی احتیاجات کے سلسلے سے مختلف ہوتی ہے۔ مگر اس میں (ص ۹۹) یہ فرق حیوانی الاصل احتیاجات کی موجودگی کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ ذات کو ان احتیاجات سے علٰحدہ و ممیز سمجھ لینے کی بنا پر ہوتا ہے، جن کے ذریعے سے تسلسل احتیاجات میں ان چیزوں کا جن کی احتیاج ہوتی ہے

شعور ہوتا ہے (نہ کہ ان چیزوں کا تسلسل) اسی شعور سے نہایت ہی ابتدائی شکل میں کسی ایسی شے کا تعقل ہوتا ہے جس کو ہونا چاہیے، جو جو کچھ کہ ہے اس سے ممیز و مختلف ہوتی ہے۔ اسی سے عالم عمل کا تعقل ہوتا ہے، جو عالم تجربے سے ممیز و مختلف ہوتا ہے اور جس کا تعقل حواس متخذ کی تعین سے ہوتا ہے، جس کو ایغو عمل میں لاتا ہے۔ تجربۂ ادراکی میں تو معروض اپنی حقیقت اپنے ساتھ رکھتا ہے۔ یعنی اگر اس کا احضار ہوتا ہے، تو بطور حقیقی شے کے ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کی حقیقت کی نوعیت ہنوز تحقیق طلب ہو۔ مگر عمل میں وہ شے جس کی احتیاج ہوتی ہے، ایسی ہوتی ہے، جس کے لیے حقیقی وجود کا انتظام کرنا ہوتا ہے۔ یہ آخرالذکر بات اس میں شک نہیں کہ ایسی ہے، جس کو بہت ممکن ہے کہ زبان چھپا دے۔ جس خوراک کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ اس کی مجھے احتیاج ہے، یا جس خزانے کی میں آرزو کرتا ہوں، وہ موجود ہی ہوتے ہیں۔ لیکن کلام میں اگر صحت کا لحاظ رکھا جائے تو جن چیزوں کی احتیاج کا میں خود پر احضار کرتا ہوں، وہ خوراک کا کھانا، یا خزانے کا حاصل کرنا ہے، اور جب تک مجھے ان کی احتیاج ہے، ان کا وجود میرے لیے صرف ایسے تصورات کی شکل میں ہوتا ہے، جن کے تحقق کی میں ایسی شے کی حیثیت سے کوشش کرتا ہوں جس کے ہونے کی مجھے خواہش ہے، مگر جو ہے نہیں۔

پس عالم عمل انسان پر فطرت یا عالم تجربے سے بالکل مختلف معنی میں مبنی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں ہم یہ تو ثابت کر چکے ہیں، کہ فطرت سے آزادی نہ تو اس معنی میں منسوب کی جا سکتی ہے، کہ اس کا وجود امتیاز نفس رکھنے والے روحی موضوع کے بغیر ہو سکتا ہے، یا یہ کہ فطرت کا وجود ہمارے فہم کے لیے اور ہمارے لیے اس موضوع کے ہماری روح کے اندر یا ہماری روح کی حیثیت سے مزید عمل کیے بغیر

ہو سکتا تھا۔ تاہم یہ اس معنی میں ہم سے علٰحدہ ہے، کہ یہ امر ہماری قوتوں میں کسی قوت کے عمل کے تابع نہیں ہے کہ آیا وہ حسی اشیا جن کا ہم کو شعور ہوتا ہے، حقیقی بنیں گی یا نہیں۔ یہ پہلے ہی سے حقیقی ہیں۔ دوسری طرف عالم عمل کی یہ خصوصیت ہے، کہ اس کے اجزائے ترکیبی ایسے مفروضات ہوتے ہیں، جن کا وجود شعور کے اندر بہ اعتبار احتیاج ان کے وجود حقیقی سے مقدم اور اس کا باعث ہوتا ہے۔ یہ امر کہ آیا یہ تصورات حقیقی بنیں گے یا نہیں، یہ ہماری قوتوں کے عمل پر مبنی ہوتا ہے، جس کا تعین ان اشیا کے تصورات سے ہوتا ہے، جو بلحاظ احتیاج ہوتے ہیں۔

ص۱۰۰

۸۷۔ شاید اسی بات کو دوسری طرح یہ کہکر بیان کر سکتے ہیں، کہ عالم عمل یعنی وہ عالم جو اخلاقی یا ممتاز طور پر انسانی افعال اور ان کے نتایج سے بنا ہوتا ہے، ایسا عالم ہے جس میں فیصلہ کن اسباب محرکات ہوتے ہیں۔ پس محرک ایک غایت کا تصور ہوتا ہے، جس کا ایک باشعور موضوع احضار کرتا ہے، اور جس کے معرض حقیقت میں لانے کی یہ کوشش کرتا ہے، اب ظاہر ہے اور اس کو سب تسلیم کریں گے، کہ محرکات کی یہ علیت قرار واقعی طور پر اس عالم کو ممیز کرتی ہے، جس کو اخلاقی عمل فطری واقعات کے سلسلے سے عالم وجود میں لاتا رہتا ہے۔ آخر الذکر میں وقوع واقعہ اس تصور پر مبنی نہیں ہوتا کہ یہ ایسی خواہش کا مقصود ہے جس کا پہلے احضار ہو چکا تھا۔ پس اگر اخلاقی عمل کو فطری مظاہر کے سلسلے کے اندر لانا ہے، تو یہ اس مفروضے پر ہونا چاہیے کہ جو محرکات اس کو متعین کرتے ہیں، چونکہ ان کے بھی فطری مقدمات ہوتے ہیں، اس لیے وہ خود فطری مظاہر کے سلسلے کی کڑیاں ہوتے ہیں۔ پس اس طرح سے اخلاقی عمل، اگرچہ دوسرے اقسام کے فطری واقعے سے اس اعتبار سے ممیز و علٰحدہ ہے، کہ یہ تصورات مقدم کے تابع ہے کوئی غیر فطری واقعہ نہیں بن جاتا کیونکہ خود وہ تصورات جن کے یہ تابع ہوتا ہے فطری ہوتے ہیں۔

ایک ایسے اخلاقی فلسفے کے امکان وضرورت کے متعلق جو علم طبیعی کا محض ایک شعبہ نہ ہو، یہ سوال کہ آیا ایسا ہے درحقیقت فیصلہ کن ہے۔ اور اگر ہم اخلاقی عوامل کے با اختیار ہونے کے متعلق یہی سوال کرنا چاہیں، تو بھی کر سکتے ہیں۔ یہ وہ سوال نہیں ہے، جس پر جبریہ و قدریہ بہت کچھ ابہام اصطلاحات کے ساتھ عموماً بحث کرتے ہیں۔ سوال یہ نہیں ہے کہ آیا ہم بلا محرک کے ارادہ کر سکتے ہیں یا نہیں۔ بلکہ سوال یہ ہے کہ آیا اس قسم کے محرک سے متعین ہونا اخلاقی یا انسانی عمل کی خصوصیت ہے خالص فطری ہوتے ہیں؛ یا ان کو صحیح معنی میں فطری مظہر قرار دیا جا سکتا ہے۔

۸۸۔ اگر تحلیل بالا صحیح ہو، تو وہ محرکات بھی (جن کی اوپر تعریف ہو چکی ہے) جو گویا کہ حیوانی احتیاجات سے قریب ترین ہوتے ہیں، ان سے اور ہر قسم کے فطری مظاہر سے قرار واقعی طور پر ممیز ہوتے ہیں۔ کسی شخص کو کسی ایسی اشتہا یا احتیاج میں جو حیوانی زندگی کے عمل کی بدولت ہوتی ہے، یا ایسی احتیاج کے نتیجے میں جو جبلی عمل کی صورت میں اس کی تشفی کے لیے واقع ہوتا ہے، خالص فطری واقعے کے علاوہ تو کسی اور شے کے ملنے کا دعویٰ نہ ہو گا۔ مگر یہ بات ضرور کہی جاتی ہے کہ اس قسم کی اشتہا یا احتیاج سے کوئی محرک صحیح عالم وجود میں نہیں آتا، اور یہ کسی ممیز انسانی عمل کے لیے تحریک پیدا نہیں کرتی۔ سوائے اس صورت کے کہ خود اس کا تعین کوئی ایسا اصول کرے جو فطری الاصل نہ ہو، یہ صرف اس حد تک محرک بنتی ہے، جس حد تک کہ احتیاج کے ساتھ یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک باشعور موضوع کو اس کا احضار ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ یہ تصور ہوتا ہے کہ تشفی نفس احتیاج کے پورا ہونے سے حاصل ہو گی۔ ص۱۰۱

۸۹۔ یہ نہیں ہوتا کہ احتیاج صحیح اخلاقی محرک کے عارض ہونے سے داخلی طور پر بدل جاتی ہو، یا احتیاج باقی نہ رہتی ہو، بلکہ جس دوران میں یہ جاری رہتا یا ختم ہو جاتا ہے، اور پھر شروع ہوتا ہے اس دوران میں اس کے علاوہ ایک اور عامل پیدا ہوتا ہے، جو اس کا ایک باشعور موضوع کو

احضار ہونے کی وجہ سے عالم وجود میں آتا ہے، جو اس سے ایک تصور شئے حاصل کرتا ہے، جس سے تشفی نفس حاصل ہوتی ہے، اسی طرح سے کوئی فطری عمل یا واقعہ کسی ایسے واقعے یا عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا، جس طرح سے کہ شعور نفس جس سے اس کو امتیازی نوعیت حاصل ہوتی ہے۔ اس صورت حال کی مثال جو کچھ کہ طبیعی زندگی میں واقع ہوتا ہے اس سے دے سکتے ہیں۔ ایک کیمیاوی عمل اس بنا پر کیمیاوی عمل کے علاوہ کچھ اور نہیں ہو جاتا کہ یہ ایک زندہ عضویے کے اندر جاری رہتا ہے۔ مگر یہ ایسے نتیجے کا باعث ضرور ہو جاتا ہے، جو کسی ایسے نتیجے سے قطعاً مختلف ہوتا ہے، جو اس سے اس حالت میں پیدا ہوتا، جس حالت میں کہ زندہ عضویے کے علاوہ اور کہیں ہوتا۔ دوسری طرف زندگی اس بنا پر کیمیاوی و میکانیکی عمل بھی نہیں ہے، کہ کیمیاوی اور میکانیکی اعمال زندہ جسم کے لیے ضروری ہوتے ہیں، سوائے اس کے کہ اس قسم کے اعمال بجائے خود زندگی پر مشتمل ہوں۔ کوئی اخلاقی عمل، یا وہ عمل، جو محرکات کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہو، اس وقت تک محض اس بنا پر فطری واقعہ نہیں ہو سکتا کہ فطری احتیاج اس کے لیے ضروری ہوتی ہے، جب تک کہ شعور ذات جس کے واسطے سے ایک محرک احتیاج سے پیدا ہوتا ہے، خود ایک فطری واقعہ یا ایسے واقعات کا سلسلہ، یا ایسے واقعات کے مابین علاقہ نہ ہو۔

۹۰۔ یہ بھی اسی قدر ظاہر ہے، کہ شعور ذات اس تعلق کی بنا پر جو اس کو احتیاج سے ہوتا ہے، جس سے محرک پیدا ہوتا ہے، اسی طرح سے طبیعی واقعہ نہیں ہوتا، جس طرح سے کہ اس کو حس سے جو تعلق ہوتا ہے، جس سے ادراک ہوتا ہے اور ادراک کے واسطے سے علم حاصل ہوتا ہے، اس بنا پر طبیعی واقعہ نہیں ہوتا۔ کیا یہ ایک واقعہ یا مظہر ہو سکتا ہے، خواہ بطور احتیاج کے یا دوسری طرح سے جو ایک احتیاج کے اضمحلال و احیا کے جملہ منازل میں، صرف ایک تصور کے احضار کا موجب ہوتا ہے، جو اس تشفی نفس کا تصور ہوتا ہے، جو اس کے پورا ہونے سے

ص ۱۰۱

حاصل ہو گی۔ گیا ہی واقعہ تدریجی احتیاجات کو ایسی عام ضرورت کے تصور کے تحت متحد کرتا ہے جس کے لیے انتظام کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور تدریجی احتیاجات وتشفیات کو داخلی زندگی کے متبائین مگر مربوط واقعات کی حیثیت سے یکجا رکھتا ہے، جو مسرت یا اس کے عکس کا تجربہ ہوتا ہے۔ پھر کیا یہ ایک سلسلۂ واقعات ہو سکتا ہے، جو یا تو ایسا سلسلہ ہوتا ہے، جس کا تعلق داخلی زندگی میں اس کے عمل سے پیدا ہوتا ہے یا کوئی اور سلسلہ۔ یا یہ ایسا ربط یا علاقہ ہو سکتا ہے جو اس طرح سے پیدا ہوتا ہے یا کوئی اور علاقہ ہوتا ہے۔ مگر جب ہم ان تمام صورتوں کو رد کر چکتے ہیں، جب ہم یہ کہہ چکتے ہیں کہ وہ عملی شعور نفس جو تمام محرکات میں جزو امتیازی ہوتا ہے، واقعہ یا سلسلۂ واقعات یا ربط بین الواقعات نہیں ہے، تو ہم یہ کہہ چکتے ہیں کہ یہ معمولی معنی میں فطری نہیں ہے، یعنی یہ کم از کم کسی ایسے معنی میں تو فطری نہیں ہے جن معنی میں کہ فطری ہونے سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس کا تعین مقدم واقعات یا ایسے حالات سے نہیں ہوتا جن کا خود یہ باعث نہیں ہوتا۔

۹۱۔ اگر متعلم ان امور سے مطمئن ہو گیا ہے کہ ایک اخلاقی یا ممیز طور پر انسانی عمل کے محرک کا کوئی جزو فطری کے علاوہ بھی ہوتا ہے، تو ممکن ہے کہ وہ فرض کرے کہ محرک میں ایک جزو تو حیوانی تسویق ہوتا ہے اور دوسرا شعور ذات ہوتا ہے (کیونکہ اس کے متعلق تو کوئی گفتگو ہی نہیں ہے کہ وہ ابتدائی محرک جن کا اب تک ہم نے ذکر کیا ہے حیوانی تسویق کے تابع ہوتے ہیں) یعنی اخلاقی عامل کچھ تو حیوانی ہوتا ہے اور کچھ خود کا تحقق کرنے والا موضوع۔ مگر اس خیال کی ہم کو اسی طرح سے مخالفت کرنی چاہیے جس طرح سے کہ ف۶۸ میں ہم اس خیال کی مخالفت کر چکے ہیں، کہ انسان میں دوہرے شعور کی موجودگی، اس امتیاز سے مترشح ہوتی ہے، جو عمل حس جو زمانے میں ہوتا ہے اور اس کے ایسے موضوع کے ذریعے متعین ہونے میں ہے، جو زمانے میں نہیں ہوتا، اور یہ دونوں م۱۰۳

ادراک و علم کے لیے یکساں ضروری ہیں۔ اگر وظایف حیات کے متعلق یہ کہنا صحیح نہ ہو کہ یہ نیم کیمیاوی ہیں، کیونکہ کیمیاوی اعمال کے بغیر یہ عمل میں نہ آسکتے تو محرک کے بارے میں یہ کہنا اور صحیح نہ ہوگا کہ یہ نیم حیوانی ہے کیونکہ اگر احتیاج حیوانی نہ ہو تو محرک عالم وجود میں نہ آئے۔ محرک احتیاج اور شعور ذات سے اسی طرح سے نہیں بنا ہوتا جس طرح زندگی کیمیاوی اور حیاتی اعمال سے نہیں بنی ہوتی۔ یہ ایک اور ناقابل تقسیم ہوتا ہے۔ مگر ناقابل تقسیم ہونے کے باوجود ادراک کی طرح فطرت حیوانی کا ایک شاعر بالذات موضوع کے (جو غیر حیوانی ہوتا ہے) تعین کردینے سے عالم وجود میں آتا ہے، تاہم یہ اس طرح سے پیدا ہوتا ہے کہ حیوانی جزو نتیجے کے اندر باقی نہیں رہتا۔

اس میں شک نہیں کہ احتیاج نئے نتیجے کے ساتھ باقی رہ سکتی ہے (جس کو صحیح معنی میں محرک کے نام سے موسوم کرتے ہیں) جو شعور ذات کے تعلق کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، مگر اس کا جزو نہیں ہوتا۔ مثلاً بھوک محرک کے ساتھ باقی رہ سکتی ہے، مع کسی نہ کسی قسم کے حوالۂ ذات کے، جو اس میں سے ایک شعور نفس رکھنے والے انسان میں پیدا ہوتا ہے، خواہ وہ محرک کی یہ خواہش ہو کہ خود کو الم سے نجات دے یا یہ ہو کہ خود کو لذت اندوز کرے، یا اپنے آپ کو کام کے لیے تیار کرے، یا اپنے لیے بسر اوقات کے وسایل پیدا کرے۔ مگر بھوک نہ تو یہ محرک ہے اور نہ اس کا کوئی جزو ہے۔ اگر ایسا ہو تو نتیجہ فعل اخلاقی نہیں بلکہ جبلی ہوگا۔ اس کے اندر کوئی اخلاقی عامل نہ ہوگا۔ اس کا عامل انسان نہ ہوگا۔ بلکہ بھوک یا اس کے اندر کی کوئی قوت ہوگی۔ قابل الزام فعل کا محرک جو کسی اخلاقی عامل سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ اور جس پر غور کرنے سے فاعل کو یہ شعور ہوتا ہے، کہ میں اس کا جواب دہ ہوں، کسی نہ کسی شکل میں شخصی منفعت کی خواہش ہوتی ہے، اور یہ تصور کہ فی الحال شخصی خیر کیا ہے، حیوانی احتیاج کے دباؤ سے کتنا ہی متاثر کیوں نہ ہو مگر

یہ احتیاج اسی طرح سے شخصی منفعت کی خواہش کا جزو نہیں ہے جس طرح سے روشنی یا رنگ کی وہ حس جو مجھے اس وقت اس سطر کی طرف دیکھنے سے ہو رہی ہے، اس ادراک کا جزو نہیں ہے جو مجھے اس کے پڑھنے سے ہو رہا ہے۔

۹۲۔ ہمارا نتیجہ تسلیم کیا جائے یا نہیں، مگر یہ توقع کی جا سکتی ہے، کہ محرکات کی امتیازی نوعیت کے متعلق جس بات کے واضح کرنے کی کوشش کی جا رہی تھی کم از کم وہ تو واضح ہو گئی ہے۔ جبلت کیا ہے اور آیا حقیقت میں محض جبلی اعمال ہی ہوتے ہیں، یہ ایسا سوال ہے جس کے متعلق (اگرچہ حال ہی میں بعض لوگ استدلال کرتے کرتے مخالف نتیجے تک پہنچے ہیں) محرک کی نوعیت وحقیقت اور اخلاقی عمل کے اس سے متعین ہونے کی نسبت کہیں زیادہ شبہے کی گنجایش ہے۔ اگر ہم کو یہ بیان کرنا ہو کہ جبلت اور جبلی عمل سے ہماری کیا مراد ہے، تو ہم اپنے محرکات اور تحریکی عمل کی اہم خصوصیات کو علیحدہ کر کے ایسا کر سکیں گے۔ جبلی عمل سے ہماری وہ عمل مراد ہوتا ہے جس کا تعین عامل کے کسی ایسے تعقل سے نہیں ہوتا ہے، کہ کوئی خیر حاصل کرنی ہے، یا کسی شر سے بچنا ہے۔ اس میں اپنی خیر کا لفظ زیادہ کرنا بے سود ہے کیونکہ جس کسی شے کا تعقل ایسی خیر کے طور پر کیا جائے گا، جس کی خاطر عامل عمل کرے، اس کو اسی کی خیر خیال کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ اس کو اپنی خیر دوسروں سے دلچسپی کی بنا پر خیال کرے، اور اس کے حصول میں خود اس کو کتنی ہی تکلیف کیوں نہ برداشت کرنی پڑے۔ اخلاقی عمل یعنے اس عمل سے جس پر خیر یا شر کا اطلاق ہو سکتا ہے، ہماری مراد وہ عمل ہوتا ہے، جس کا تعین اس طرح سے ہوتا ہے جس طرح سے جبلی عمل کا تعین نہیں ہوتا۔ یہ بات واضح ہے کہ جس چیز سے اس انکار کو معنی حاصل ہوتے ہیں، جو جبلی عمل کے بیان سے مترشح ہوتا ہے، وہ ہمارا یہ علم ہی ہے کہ اخلاقی یا با محرک عمل کیسا ہوتا ہے۔ یہ امر کہ آیا فی الحقیقت ایسے افعال ہیں، جن کو بعض حالات کے تحت یا تو ہم خود

صفحہ ۱۰۴

کرتے ہیں یا دوسرے عامل کرتے ہیں، جو اس سلبی بیان کے مطابق ہوتے ہیں اس کا علم کبھی اس گہرے تیقن کے ساتھ نہیں ہو سکتا جس گہرے تیقن سے یہ علم ہوتا ہے کہ ہمارے شعوری تجربے کے افعال محرکات سے اس طرح سے مربوط ہوتے ہیں کہ جبلی عمل اس کا بالکل عکس ہوتا ہے۔

۹۳- یہ سچ ہے کہ اس سے کسی عمل کی خارجی شکل میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ آیا یہ محرک سے اس طرح سے تعلق رکھتا ہے، یا نہیں، آیا اس کے اندر کوئی اخلاقی کیفیت ہے یا (جیسا کہ اس صورت میں ہوگا جس صورت میں، اس کا تعین حیوانی احتیاج سے ہوگا) یہ محض جبلی ہے، یعنی ذاتی خیر کے تصور سے نہیں ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ دونوں صورتوں میں ایک دیکھنے والے کے حواس پر اس کا ایک ہی اثر ہو، وہی عصبی اور عضلی حرکات عمل میں آئیں، اور ایک ہی طبیعی نتیجہ نکلے۔ مگر اخلاقی عمل کو ہم خارجی صورت سے نہیں پہچانتے۔ ہم اس کو اپنی (یعنی عاملوں) نسبت سے جانتے اور اپنی روش سے پہچانتے ہیں۔ صرف اسی طرح سے ہم اس کو پہچان سکتے ہیں۔ اس طرح سے جو علم حاصل ہوتا ہے، جہاں صورت حال کی نوعیت کی وجہ سے ہمارے احکام کی معمولی معنی میں واقعات کے حوالے سے تصدیق نہیں ہو سکتی (کیونکہ ایک فعل سے جو محرک ظاہر ہوتا ہے، وہ ایسی شے نہیں ہوتی، جیسی کہ عموماً ہم واقعے سے مراد لیتے ہیں) اس میں شک نہیں کہ شعور ذات کی ترجمانی میں بہت کچھ بے ضابطگی ہو سکتی ہے، اور شعور ذات ہی کی طرف ہم رجوع ہو سکتے ہیں۔ اس بے ضابطگی کا سد باب صرف اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے ضابطوں کے اختیار کرنے میں حد سے زیادہ احتیاط سے کام لیں، تاکہ یہ اس داخلی تجربے کے تابہ امکان، زیادہ سے زیادہ مطابق ہو جس کو کہ یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں، اور اس کے علاوہ ہم کو اس تجربے کے مظہر کا جو انسانوں کے محاورات ادب اور خاندانی اور سیاسی زندگی کے معاہد کی صورت میں موجود ہے، ہر وقت لحاظ رکھنا چاہیے۔

ص ۱۰۵

۹۴- اس قسم کی پیش بندیاں کتنی ہی ناکافی کیوں نہ ہوں، پھر بھی یہ واقعہ ہے کہ تعمق و تدبر ہی ایک ایسا طریقہ ہے، جس کے ذریعے سے ہم یہ جان سکتے ہیں، کہ وہ داخلی انسان یا ذہن کیا ہے، جو ہمارے افعال سے ظاہر ہوتا ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ وہ فعل درحقیقت کیا ہے۔ اس طرح سے جو احکام مرتب ہوتے ہیں، ان کو ایسے اعمال کی تحقیق کے لیے جن سے ممکن ہے، ہماری واقعی اخلاقی فطرت عالم وجود میں آتی ہو، اور ربط کی ان کڑیوں کے لیے، جو اس میں اور ان حیوانات میں ہیں، جن کو یہ وہب میسر نہیں ہے، نقطۂ آغاز سمجھنا چاہیے۔ اس قسم کی تحقیقات کا نتیجہ جو کچھ بھی ہو، مگر ہم اس نتیجے سے اگر اپنے ان نتایج کو متاثر ہونے دیں گے، جو ہم اپنی شعوری زندگی کی واقعیت کے متعلق اخذ کر چکے ہیں، تو ایسا صرف کسی غلط مبحث کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ اس زندگی کے متعلق ہمیں جو علم ہے اس کی بنا پر ممکن ہے کہ ہمیں اکثر اس عمل کے متعلق نظریات کے رد کرنے کا حق نہ ہو، جس سے یہ زندگی عالم وجود میں آتی ہے، اس بنیاد پر کہ ایسا نتیجہ جو اس عمل سے جایز طور پر منسوب کیا جا سکتا ہے، وہ یہ داخلی زندگی نہیں ہے، جس کو ہم جانتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے مفروضہ اعمال سے کوئی نتیجہ ہم کو یہ فیصلہ کرنے کا حق نہیں دیتا کہ یہ زندگی ایسی نہیں ہے، جیسا کہ اس شہادت پر کافی وسیع غور کرنے سے جو خود اس سے دستیاب ہوتی ہے، ہمیں سمجھنے کا حق ہوتا ہے۔ کیونکہ دی ہوئی حقیقت کے متعلق اس شہادت کا قبول کرنا، ایسے عمل کے متعلق کسی تحقیق کے پہلے سے فرض کرنے کے مساوی ہے جس سے حقیقت مذکور عالم وجود میں آتی ہے۔

ص ۱۰۶

۹۵- پس یہ بات صراحۃً تسلیم کر لینی چاہیے کہ محرکات کی امتیازی نوعیت کے متعلق جن کی اخلاقی اعمال نمایندگی کرتے ہیں، اس نظریے کی جو یہاں بیان کیا جاتا ہے تدبر د تعمق بنیاد ہے۔ جو شخص اس کو تسلیم کرے اس کو چاہیے کہ جہاں تک ہو سکے احتیاط کے ساتھ تدبر کرے۔ اور اس میں

تا بہ امکان ان اغلاط سے جو شخصی خصوصیات کی بنا پر واقع ہو سکتی ہیں بچے، ہر لحظہ ان محاوروں کا خیال رکھے، جو اخلاقی شعور کے متعلق انسانوں میں رائج ہیں، اور نیز ان معاہد کو پیش نظر رکھے جن میں انسانوں نے اپنے پائندہ خیر کے تصورات یا نصب العینوں کو مجسم کیا ہے۔ لیکن اس قسم کے محاوروں اور معاہد کی تعبیر میں تدبر ہمارا اصلی رہبر ہونا چاہیے۔ بغیر اس کے ان سے کچھ حاصل نہ ہوگا، اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر ایسا فعل جس کو اخلاقی اعتبار سے خیر یا شر کہا جا سکتا ہے، یا جس کا انسان خود کو باعث سمجھ سکتا ہے اور جس کا محرک ہمیشہ انسان کی کسی شخصی خیر کا تصور ہوتا ہے، تو ہم صراحۃً اسی کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ اور یہ تصور حیوانی احتیاج سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ان صورتوں میں بھی جہاں کسی حیوانی احتیاج کی تشفی کی امید میں شخصی خیر کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔

اب ایک محرک جو اس طرح سے بنا ہو (ادراک کی طرح سے جو عقل فکری کے حلقے میں اس کے مطابق ہے) اس کے متعلق یہ بات صریحی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس پر مخالف انداز میں بحث کرنے کی گنجایش ہے۔ اس کے متعلق دو بظاہر متضاد مگر صحیح دعوے کیے جا سکتے ہیں۔ مگر یہ درحقیقت متضاد نہیں ہیں کیونکہ ان میں سے ایک کا تعلق ایسے حقیقی محرک سے ہے جو حسی واقعہ نہیں ہے۔ دوسرے کا تعلق حسی واقعے سے ہے، جو اس کے اندر مضمر ہوتا ہے، (جس طرح سے ادراک کے اندر حس مضمر ہوتی ہے) مگر خود حسی واقعہ نہیں ہوتا۔ حسی واقعہ یا منظہر جو محرک کے اندر مضمر ہوتا ہے، اس کا اور واقعات کی طرح سے مقدم واقعات سے فطری قانون کے مطابق تعین ہوتا ہے۔ خود محرک کا بھی بجائے خود کامل تعین ہوتا ہے، مگر فطری طور پر نہیں ہوتا۔ یہ شعور نفس کے ایک فعل سے بنتا ہے، جو فطری واقعہ نہیں ہے۔ یہ فعل ایسا ہوتا ہے، جس میں عامل اپنے آپ ایک تصور کا احضار کرتا ہے (جو خود کسی کام کے کرلے یا کسی لذت سے بہرہ مند ہونے کا ہوتا ہے) یہ تصور ایسا ہوتا ہے جس کا تحقق اس وقت اس کی خیر ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے، کہ اس فعل کی کیفیت اخلاقی یعنی اس کی

ص۱۰۱

بھلائی یا برائی عامل کی سیرت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ وہ شخصی خیر جس کا کہ وہ بعض حالات میں احضار کرتا ہے کس قسم کی ہوگی۔ اس سیرت کی بھی تاریخ ہوتی ہے جس طرح سے انسان کی ترقی یافتہ عقل جیسی کہ یہ کسی وقت ہوتی ہے، ایک تاریخ رکھتی ہے۔ مگر جس طرح سے اس آخر الذکر تاریخ (اگرچہ اس کو ابدی شعور کی تاریخ کہنا تناقض ہوگا) نے بہ حیثیت تاریخ کے اپنی امتیازی نوعیت ابدی امتیاز نفس رکھنے والے شعور کے کسی خاص عمل سے حاصل کی ہے جو احساسی اعمال پر ہوا ہے، اس طرح سے انسانی سیرت کی تاریخ ایسی رہی ہے، جس میں ہمیشہ حیوانی احتیاجات پر ایک ہی شعور عمل کرتا رہا ہے، جس نے ان پر اپنے عمل سے اس تاریخ کی خاص کیفیت کو پیدا کیا ہے۔

۹۶۔ جس خیال کے یہاں بیان کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، اس کو ایک مثال کے ذریعے سے زیادہ واضح کیا جا سکتا ہے۔ جب ایسو اپنا حق پیدایش کچھ سالن کے عوض فروخت کر دیتا ہے، تو ممکن ہے ہم جلدی میں یہ کہیں کہ یہ حیوانی احتیاج ہے۔ مگر جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں، کہ اگر محرک سے مراد وہ شے ہے، جس کو ایک فعل ظاہر کرتا ہے یعنی اس کا داخلی رخ جس کا کہ فعل خارجی رخ ہوتا ہے، تو ہم کو یہ معلوم ہوگا واقعہ یہ نہیں ہے۔ محرک اس تصور کے احضار میں واقع ہے کہ وہ سالن کے کھانے کی لذت سے بہرہ مند ہو رہا ہے، یا (عملاً جس کے معنی وہی ہیں) اپنی بھوک کی تکلیف کے رفع ہو جانے کا تصور کرتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اگر بھوک نہ ہوتی تو ایسو کو یہ محرک نہ ہوتا۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اس کا خود کو موضوع لذت تصور کرنا اس قسم کی صورت نہ اختیار کرتا۔ لیکن بھوک اس کے خود کو موضوع لذت تصور کرنے کے مساوی نہیں ہے، چہ جائیکہ اس خاص لذت کا موضوع تصور کرنے کے جو بہ حالات موجودہ اس کی برترین خیر ہے، لہذا یہ اس کا محرک نہیں ہے۔ اگر فعل کا تعین براہ راست بھوک سے ہوتا، اس کے اندر اسی طرح سے کوئی اخلاقی کیفیت نہ ہوتی،

جس طرح سے ان افعال میں نہیں ہوتی، جو نیند کے عالم میں ہوتے ہیں یا صحیح معنی میں مجبوری کے عالم میں ہوتے ہیں، یا کسی اتفاق سے ہوتے ہیں، یا (جہاں تک ہم جانتے ہیں) حیوانوں کے افعال۔ لیکن چونکہ بھوک فطری قوت کی حیثیت سے اس کے فعل کو متعین نہیں کرتی بلکہ اس کا یہ تعقل متعین کرتا ہے، جو فی الحال اپنی برترین خیر بھوک کی تشفی میں پاتا ہے، اس لیے ایسو اپنے آپ کو اپنے فعل کا مصنف سمجھتا ہے۔ وہ اس کو اپنے سے منسوب کرتا ہے، اور فعل اخلاقی اعتبار سے اس سے منسوب ہو سکتا ہے، یعنی یہ ایسا فعل ہے جس کا وہ ذمہ دار ہے، جس کی تحسین و مذمت ہو سکتی ہے۔ اگر اس سے شر پیدا ہو تو خواہ کوئی با اقتدار آدمی اس کو سزا دے یا آیندہ اس پر یا ان لوگوں پر جن سے اس کو تعلق ہوتا ہے، کوئی برائی لاحق ہو، تو اس کو یہ علم ہوتا ہے، کہ میں نے خود ہی یہ بلا اپنے پر ڈالی ہے۔ اسی وجہ سے ندامت و تاسف ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے قلب کے بدل جانے کا امکان ہوتا ہے۔ ممکن ہے اس کو تاسف کے لیے ایسا کوئی موقع نہ ملے جس میں وہ اس شر کو جس کا کہ وہ باعث ہوا ہے، محو کر دے یا اس سے چھٹکارا حاصل کر لے۔ مگر دوسرے معنی میں خود کو شر کا باعث سمجھنا بالقوۃ ندامت ہی ہے۔

۹۷۔ مگر سوال یہ ہوتا ہے، کہ ایسو کی محرک کی یہ تحلیل اس کی اخلاقی آزادی کو کیونکر متاثر کرتی ہے۔ ہم یہ بات فوراً تسلیم کیے لیتے ہیں، کہ اگر وہ با اختیار نہیں یا اپنے محرک پر قدرت نہیں رکھتا، تو مختار ہے ہی نہیں۔ ایسے مختار ارادے سے جس میں محرک نہ ہو، ہم کوئی معنی ہی منسوب نہیں کر سکتے۔ ارادے اور خواہش کے مابین جو تعلق ہے، اس کے متعلق آیندہ بحث ہوگی۔ فی الحال یہ بیان کافی ہے، کہ ہم ارادے کے محرک کے علاوہ اور کسی مظہر کا علم نہیں رکھتے، اور وہ بھی اس معنی میں جس میں کہ تشریح ہو چکی ہے۔ یا رفع ابہام کے لیے کہہ سکتے ہیں، کہ قوی ترین محرک۔ اس قسم کا محرک فعل میں ارادہ ہوتا ہے۔ ارادے کے با اختیار ہونے کا مسئلہ اسی قسم کے

قوی ترین محرک کی اصل سے تعلق رکھتا ہے۔

۹۸۔ یہ دعویٰ کہ ایسو کا محرک اور اس کے ساتھ اس کا وہ فعل جس سے اس کی سیرت کا اظہار ہوتا ہے، مجموعی طور پر اس کے حالات و سیرت کا نتیجہ ہیں، کتنا ہی صحیح کیوں نہ ہو، مگر اس سے امر زیر بحث پر اس وقت تک کوئی روشنی نہیں پڑتی، جب تک حالات و سیرت کی مزید تحلیل نہ کی جائے۔ اس میں شک نہیں کہ حالات میں سے ایک تو اس کی بھوک کا واقعہ ہے، جو ایک متعین تاریخ رکھتی ہے۔ اگر کسی عضویاتی کو کافی علم اور جانچ کا موقع میسر ہو تو وہ اس کے تعین کرنے والے مقدمات کا نہایت ہی صحت کے ساتھ پتا لگا سکتا تھا۔ لیکن یہ بھوک بھی جس طرح سے کہ یہ ایسو کے فعل کو متاثر کرتی ہے، درحقیقت ایسی نہیں ہے، جیسی کہ یہ محض ایک فطری عامل کی نسبت سے ہوتی۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ بصری حس جو اس پھول سے اس ذی عقل شخص کو ہوتی ہے، جو اس کی طرف متوجہ ہے، درحقیقت بعینہ وہی نہیں ہے، جو محض ایک ذی حس حیوان کو ہوتی۔ صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ایک صورت میں احتیاج کو اور دوسری صورت میں حس کو شعور سے منتزع کرلینا چاہیے، کیونکہ اسی کے تعلق سے مفروضہ صورتوں میں اس کا درحقیقت تعین ہوتا ہے، اور ان فطری شرایط و مقدمات کی اسی طرح سے تحقیق ہوسکتی ہے، جو اس علاقے سے متاثر نہ ہوں۔ مگر یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیے، کہ ایسا کرنے میں انتزاع ہوتا ہے۔ اور احتیاج کے اخلاقی پہلو سے بحث کرتے وقت یہ انتزاع گمراہی کا موجب ہوسکتا ہے۔ جو حالات سیرت کے ساتھ ملکر اخلاقی عمل کو متاثر کرتے ہیں، اور محض اس وجہ سے متاثر کرتے ہیں کہ یہ اس طرح سے مرکب ہوتے ہیں ان کی حالت اس صورت میں وہ نہیں ہوتی جب کہ وہ محض حالات ہوتے ہیں۔ یہ ایسی قوتوں کے مثل نہیں ہوتے، جو ایک جامد جسم پر مصروف عمل ہوں، جو خود نتیجہ حرکت کی جہت کے متعین کرنے میں حصہ نہیں لیتا۔ اس طرح سے بجائے خود ایسا حال بھی جیسی کہ بھوک ہے، جس کے مقدمات قطعی طور پر طبیعی ہیں، اگر یہ ایسو کی بھوک ہو، یعنی ایسے عامل کی بھوک ہو، جو اخلاق کا

ص ۱۰۹

مکلف ہے، تو اس کے اندر بھی ایک ایسی کیفیت ہو گی، جس کا تعین فطری مقدمات سے نہ ہو گا۔

اور حالات کے متعلق جن کو ایسوٓ کی بھوک سے تعلق ہے، یا ان میں سے سب سے اہم کے متعلق یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا، کہ یہ اپنی اصل کے اعتبار سے یا مقدمات کی حیثیت سے قطع نظر اس اثر کے اعتبار سے جو ان کا اس کے فعل پر ہوتا ہے، محض طبیعی ہیں۔ معمولی طور پر ہم ان کو تین عنوانات کے تحت لا سکتے ہیں۔ اول اس کی حالت صحت، دوئم اس کی زندگی کا ظاہری طریقہ (جس میں اس کے خاندانی انتظامات اور وہ طرز زندگی بھی داخل ہے جس کے مطابق وہ اپنی اور اپنے اہل و عیال کی بسر اوقات کرتا ہے) سوئم ان لوگوں کی معاشرتی توقع کا معیار جن کو اپنا ہم چشم خیال کرتا ہے۔ یہ تینوں باتیں اس نتیجے کو متاثر کرتی ہیں، جو اس کی سیرت سے حیوانی احتیاج کے دباؤ کی بنا پر واقع ہوتا ہے، مگر یہ سب کے سب ایسے اثرات ہیں، جن کی موجودہ صورت ایسے اعمال سے بنی ہے، جن میں انسانی سیرت یا ارادہ ایک اہم عامل رہا ہے۔ جس طرح سے وہ نتیجہ جس کو یہ مل کر اس کے کردار میں پیدا کرتے ہیں، صرف اس خاص صورت سے پیدا ہوتا ہے، جس میں احضار ذات کرنے والا اور خود کام ایغو اس کے اندر ان پر ردعمل کرتا ہے۔ پس ان حالات نے جو اپنی واقعی شکل اختیار کی ہے وہ صرف خود اپنے یا دوسروں کے سابقہ کردار کے ذریعے سے کی ہے، جس کا اسی طرح سے تعین ہوا تھا۔ ہر نوبت پر ان کی پیدائش ایسے واقعات سے متاثر ہوتی رہی ہے، جن میں سے ہر ایک ایسوٓ کی صورت میں بھوک کے جزئی تجربے کے مانند طبیعی مقدمات کا ایک متعین سلسلہ رکھتا تھا۔ لیکن صرف انسانی ذات کے تعلق سے متعین ہونے کی بدولت ان واقعات نے مذکورہ نتیجہ ان خاص حالات کی شکل میں پیدا کیا ہے، آخر میں ہم مجبوراً اس عامل کی سیرت کے مسئلے کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ان حالات کی پیدائش (جن سے وہ محرک متاثر ہوتا ہے جو اخلاقی فعل سے ظاہر ہوتا ہے) اور اس ردعمل میں

ص ۱۱۱

جو انسان سے حالات پر ہوتا ہے، اور جس سے واقعتاً محرک پیدا ہوتا ہے عمل کرتا ہے۔

۹۹۔ پس جب ہم ذات انسانی یا انسان کے متعلق گفتگو کرتے ہیں، جو حالات پر رد عمل کرتا ہے، ان کو متشکل کرتا ہے، ان سے محرک پذیر ہوتا ہے، تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ وہ ذات یا انسان کیسا شے ہے، اس کا جواب وہی ہونا چاہیے، جو ایسے ہی ایک سوال کا اس شعور نفس رکھنے والے اصول کے ذیل میں دیا جا چکا ہے، جو ہمارے علم کے اندر مضمر ہوتا ہے۔ اس سے ہماری مراد خود ابدی شاعر ذات موضوع عالم کی ایک طرح کی محاکات ہے۔ یہ خود اس کی ایسی محاکات ہوتی ہے، جس کے لیے وہ حیوانی زندگی کے اعمال کو ضروری بنا دیتا ہے، اور جو ان اعمال کی نوعیت کی بنا پر محدود ہوتی ہے، مگر جو اس قدر ایک اعلیٰ و ارفع موضوع کی محاکات ہوتی ہے (جس کا وجود عالم سے مترشح ہوتا ہے) کہ یہ نتیجہ (یعنی محاکات) اپنی تمام حدود کے باوجود خود اپنے لیے ایک معروض ہونے کی خصوصیت رکھتا ہے۔ ہماری رائے میں انسان کی جزئی شخصیت یا ذات، اس طرح سے بنتی ہے کہ ہر اخلاقی عمل کا خواہ وہ نیک ہو یا بد یہ اپنے لیے اس طرح سے احضار کرتا ہے کہ یہ خود اس کی ایک ممکنہ حالت یا اس کا اکتساب ہے، جو فی الحال اس کی سب سے بڑی خیر ہے، اور وہ اس خیر کے لیے عمل کرتی ہے۔ ایک شخص ایک وقت میں کسی قسم کی خیر کو جو اپنی سب سے بڑی خیر تصور کرتا ہے، ہم یہ تسلیم کرتے ہیں، کہ اس کا انحصار اس کے تجربۂ ماضی (یعنی اس کے گزشتہ جذبے اور عمل) اور حالات پر ہوتا ہے۔ لیکن تجربۂ ماضی کے دوران میں ہمیشہ وہ اپنے لیے ایک معروض رہا ہے اور اس طرح سے ان معنی میں جن کو ابھی بیان کیا گیا ہے وہ اپنے افعال کا مصنف ہے۔ حالات کے متعلق یہ ہے کہ اول تو وہ اس کے فعل کو خود اپنی خیر کے تصور کے واسطے سے متاثر کرتے ہیں، جس پر وہ ان کو مرکوز کرتا ہے۔ اور ثانیاً یہ اپنے

ص ۱۱۱

اس تصور کے جزو کے اعتبار سے جو کردار کے متاثر کرنے کے لحاظ سے اہم ہے، خود اس قسم کے شخصی خود طلبی[1] عامل کو فرض کرتے ہیں، جس کا بیان ہو چکا ہے۔

۱۰۰۔ غالباً یہ اعتراض ہوگا کہ وہ حالات جو فرد کے عمل کو متاثر کرتے ہیں خواہ بالکل فطری ہوں یا قطعی طور پر انسانی ہوں، اس سے اس وقت تک اس کے اخلاقی اختیار کے اندر فرق واقع نہ ہوگا جب تک وہ عمل جس پر یہ مبنی ہوتے ہیں خود فرد کا نہ ہو۔ یہ امر کہ اختیار کے ایک ایسے معنی ہیں، جن میں کہ یہ ایک ایسے حال سے جیسے کہ بھوک یا مرگ فوری ہے، اور دوسری قسم کے حال سے جیسے کہ رواج، یا اس معاشرے کی توقعات ہیں جس سے فرد کا تعلق ہے، بالکل مختلف طور پر متاثر ہوتا ہے، غالباً مسلم ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ فاعل خواہ کسی فعل کے وقت کسی شدید طبیعی ضرورت سے متاثر ہو یا اس کے قبیلے یا ملک والے اس کی عزت کا واسطہ دلائیں، دونوں صورتوں میں اس کے اختیار میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا تو کسی فعل کے متعلق اختیار عمل کے معنی محض اس کی التزامیت ہوگی قانونی معنی میں۔ انسان کے متعلق اختیار کا جن مختلف معنی میں دعوی کیا جاتا ہے ان کا اور ان علایق کا جائزہ لینے سے قبل جو ہمارا نظریہ ان معنی کے ساتھ رکھتا ہے، بہتر یہ ہوگا کہ ہم خود[2] اپنے نظریے کی نسبت یہ اہتمام کرلیں، کہ کہیں اس کے سمجھنے میں غلطی نہ ہو۔

---

[1] ۔ اس قسم کی خود طلبی جو ان تمام افعال کی خصوصیت ہے جو اخلاقی کیفیت رکھتے ہیں اور اس قسم کی خود طلبی میں جو بد اخلاقی عمل کی خصوصیت ہے، جو فرق ہے اس پر آیندہ گفتگو ہوگی۔

[2] ۔ [مصنف نے اس پیراگراف کے لکھنے کے بعد اختیار کے مختلف معنی کا وہ ذکر حذف کر دیا ہوگا جس کو اس نے اپنے لیکچروں میں بیان کیا تھا جس کے بیان کرنے کا وہ یہاں وعدہ کرتا ہے، یہ بیان اب گرین کی تصانیف کی دوسری جلد میں درج ہے جس کو آر ایل نیٹلشپ نے شایع کیا ہے۔]

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا تمھارا منشا اس پر اسرار و مجرد وجود کے متعلق دعویٰ کرنا ہے، جس کو تم انسان کی ذات اور اس کے تمام جزئی احساسات خواہشوں اور افکار سے یعنی اس کی داخلی زندگی کے کل تجربے سے علٰحدہ سمجھتے ہو۔ اس قسم کے سوال کا شروع میں تو ہم یہ جواب دیں گے کہ ہم کو وجودوں کے متعلق تو سوائے اس کے کوئی علم نہیں ہے، کہ یہ ایک مذہبی اصطلاح ہے جس کے متعلق انگلستان کے بعض نفسیاتیوں کا یہ خیال ہے کہ بعض نفسیاتی یقین رکھتے ہیں، مگر جس کے متعلق جہاں تک مجھے علم ہے ابھی تک کسی نے اپنے یقین کا تو اظہار نہیں کیا ہے۔ یہ امر کہ ذات کا جس طرح سے ہم تعقل کرتے ہیں وہ ایک معنی میں ضرور پر اسرار ہے، اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں یہ اس معنی میں پر اسرار ہے کہ عالم جیسی شے کا وجود ہے، اس قدیم سوال کا کہ خدا نے عالم کو کیوں بنایا کبھی جواب نہیں دیا گیا، ہم یہ نہیں جانتے کہ دنیا کیوں ہے، ہم صرف یہ جانتے ہیں، کہ یہ ہے۔ اسی طرح سے ہم یہ نہیں جانتے کہ اس عالم کا ابدی موضوع کیوں عالم کے بعض اعمال کے ذریعے سے بنی نوع انسان کی روح یا زید و عمرو کی ذات میں محاکات کرتا ہے، جن میں کہ بنی نوع انسان کی روح عمل کرتی ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اپنے تجربے کی جو بہترین تحلیل ہم کر سکتے ہیں، اس سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسا کرتا ہے۔ یہ امر کہ اپنی اس طرح سے محاکات کر کے، یہ ایک مجرد ذات رہتی ہے، یعنی انفرادی انسان کے افکار و احساسات اور خواہشوں کے بغیر تو یہی وہ تصور ہے جس کی ہم تردید کرنا چاہتے ہیں۔ جس طرح سے ہم یہ کہتے ہیں کہ ہماری خواہشیں ہمارے احساسات و افکار اپنی موجودہ صورت پر نہ ہوتے، یعنی انسان کے نہ ہوتے اگر ان کا تعلق ایسے موضوع سے نہ ہوتا جو خود کو ان میں سے ہر ایک سے اور سب سے ممیز کرتا ہے۔ اگر ہم سے یہ کہا جائے کہ ایغو یا ذات ہمارے داخلی تجربے کے واقعات سے ایک انتزاع ہے، یعنی کوئی ایسی شے ہے جس کے متعلق ہم اپنے کو یہ عادت ڈال لیتے ہیں، کہ یہ ان کی بنیاد ہے، مگر جس کا وجود صرف منطقی طور پر

ص۱۱۲

ہے نہ کہ حقیقی طور پر) تو یہ جواب بالکل معقول ہوگا کہ ان نام نہاد واقعات، یعنی ہمارے جزئی احساسات خواہشوں اور افکار کو اگر ایک ایسے عامل کی سیرت میں متحد و مربوط خیال نہ کیا جائے، جو خود اپنے لیے ایک موضوع ہے، تو یہ انتزاعات ہوں گے۔ یہ کہنے میں جو دشواری ہے کہ یہ سب کو مربوط کرنے والا خود کا تحقق کرنے والا اور خود کام موضوع کیا ہے (یعنی وہ اسرار جو اس سے وابستہ ہے) اس کے صرف ایسی شے ہونے یا صرف ایک شے کی ایسی صورت ہونے سے پیدا ہوتی ہے، جو بطور خود حقیقی ہے، یعنی یہی صرف ایسی شے ہے جس کی حقیقت اضافی یا مشتق نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اس کی تعریف نہ تو ہم پلہ حقیقت کے تقابل سے ہوسکتی ہے جس طرح سے داخلی تجربے کی مختلف صورتوں کی جن کا یہ تعین کرتا ہے ایک دوسرے کے تقابل سے تعریف ہو سکتی ہے، اور نہ اس کی تعریف کسی اور شے کے تغیر یا تعین کے طور پر کر سکتے ہیں۔ ہم اس کو صرف اس پر تفکر و تدبر کر کے جان سکتے ہیں، جو خود اس کا فعل ہے یا اس کا زبان ادب اور انسانی زندگی کے دیگر معاہد میں جو اظہار ہوتا ہے اس کی تحلیل کر کے اس کو معلوم کر سکتے ہیں اور اس امر پر غور کرنے سے یہ اندازہ کر سکتے کہ وہ شے کیا ہو گی جس نے اپنا اظہار اس طرح سے کیا ہے۔

۱۰۱۔ یہ کہکر کہ ذات کے جو معنی بیان کیے گئے، ان کے اعتبار سے یہ کوئی ایسی شے نہیں ہے جو احساسات خواہشات و افکار سے علٰحدہ ہو، بلکہ یہ ایسی شے ہے جو ان کو متحد کرتی ہے، یا جو ان کے ایسے عامل کی سیرت میں متحد ہو جانے سے پیدا ہو جاتی ہے، جو خود اپنے لیے معروض ہوتا ہے، ہم نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے، کہ ایک اعتبار سے اس بات میں ایک معنی ہیں کہ ذات کی تاریخ ہوتی ہے، اگرچہ دوسرے اعتبار سے یہ کوئی تاریخ نہیں رکھتی۔ اس امر کی طرف پہلے بھی کئی مرتبہ اشارہ ہو چکا ہے، کہ وہ ابدی موضوع جو تسلسل زمانہ کے وجود کی شرط ہے، خود بطور تسلسل کے موجود نہیں ہو سکتا۔ اور یہ خود کی انسان کے اندر جو

ص ۱۱۳

محاکات کرتا ہے اس کی یہ خصوصیت ہے، کہ جس حد تک انسان خود کا خود پر ایک ایسے موضوع کی حیثیت سے احضار کرتا ہے، جس کے لیے زندگی کے تجربات اور ان کے واسطے سے تاریخ عالم کے واقعات تعلق رکھتے ہیں، اس قسم کا احضار ماوراۓ زماں فعل ہوتا ہے، صرف اسی کے ذریعے سے انسان ایک نظامِ زمانی یا تحول سے واقف ہو سکتا ہے، یا ایسے نشو ونما کے قابل ہو سکتا ہے جس کو صحیح معنی میں اخلاقی کہ سکتے ہیں، اور جس کی اہم شرط یہ ہے، کہ یہ ایک شعور کے ذریعے سے متحد ہو۔ دوسری جانب جس طرح انسان میں عمل کا نشو ونما ہوتا ہے، اگرچہ علم اس کے اندر صرف ابدی موضوع کے عمل ہی کے ذریعے سے ممکن ہے، اسی طرح سے سیرت کا نشو ونما ہوتا ہے، اگرچہ اخلاقی معنی میں سیرت کے امکان کی بھی وہی شرط ہے۔ اس کا نشو ونما ایک خود کو احضار کرنے والے اور اس معنے میں ایک ابدی موضوع کے ہمیشہ نئی چیزوں کی خواہشوں کے اختیار کرنے سے ہوتا ہے۔ اختیار کرنا ایک ایسے موضوع کا فعل ہے، جو ہنوز عالم وجود میں نہیں آیا، خود فعل اس معنی میں زمانے کے اندر نہیں ہوتا کہ اس کا تعین گزشتہ واقعات سے ہوتا ہے۔ بلکہ اس کا نتیجہ اس نظام تکون میں جس کو سیرت کی پیدائش کہتے ہیں یعنی کسی عادت ارادہ کے نشو ونما میں ایک آگے کی جانب قدم ہوتا ہے۔

ص۱۱۴

۱۰۲۔ اس صورتِ حال کو ہم صرف یہ کہکر ظاہر کر سکتے ہیں کہ وہ صورت جس میں ذات یا ایغو کسی وقت اپنے آپ پر برترین خیر کا احضار کرتا ہے (اور اسی احضار پر کردار کا مدار ہے) وہ اس کی داخلی زندگی کی گزشتہ تاریخ پر مبنی ہوتا ہے لیکن اس تاریخ کو عالم وجود میں لانے کے لیے ایک ایغو کا عمل ہمیشہ ضروری رہا ہے۔ جس کی کوئی تاریخ نہیں ہے، جس کی تکوین نہیں ہوتی ہے، بلکہ جو ہمارے کسی تاریخ یا تکون سے باشعور ہونے کی شرط ہے۔ وہ خاص صورتیں جن میں کہ میں اب خواہش کرتا محسوس کرتا یا خیال کرتا ہوں، ان صورتوں سے پیدا ہوتی ہیں، جن صورتوں میں

میں نے اس سے پہلے ایسا کیا ہے۔ مگر ان سب کی یہ عام خصوصیت رہی ہے کہ ان میں ایک موضوع کو اپنا شعور بطور ایک معروض کے ہوتا ہے، اور اس طرح سے یہ خود ہی سے متعین ہوتی ہیں۔ جن اثرات نے بھی اسے متعین کیا ہے، انھوں نے خود اس کے شعور نفس کے ذریعے سے متعین کیا ہے۔

یہی وہ ایغو ہے جس کی ساخت مذکورۂ بالا طریق پر ہوتی ہے، جس کو اپنی فطرت کا شعور (یعنی ان تمام چیزوں کا جو اس کی موجودہ حالت کا باعث ہیں یعنی مزاج سیرت قابلیت) اپنی ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے، جس کو نئے احساسات اور خواہشیں لمحہ بہ لمحہ حالات کے زیر اثر ہوتی رہتی ہیں۔ جس طرح سے احساسات بغیر اس کے ان کی طرف توجہ ہو متواتر آتے اور جاتے رہتے ہیں، اسی طرح سے خواہشیں بھی برابر پیدا ہوتی اور رفنا ہوتی رہتی ہیں بغیر اس کے کہ ایغو ان پر کوئی بھی ردعمل کرے یا وہ ان کی جانب قبول کرنے یا رد کرنے کی کوئی بھی روش اختیار کرے۔ اس حالت میں کوئی فعل اخلاقی معنی میں واقع نہیں ہوتا، اور سیرت اس معنی میں جس معنی میں کہ یہ اخلاقی اچھائی یا برائی کی بنیاد ہے، متاثر نہیں ہوتی۔ اگرچہ یہ بہت ممکن ہے، کہ اس قسم کے غیر شعوری[1] تجربات بھی ایسے نتایج اپنے بعد چھوڑ جاتے ہوں جو ان شرایط کو متاثر کرتے ہوں، جن سے بعد کو سیرت کو سابقہ ہوتا ہے۔ اور صورتوں میں ایغو وقتی تجربات پر عمل کرتا ہے۔ اس ردعمل کے ذریعے سے جو حلقۂ عمل سے علٰحدہ حلقۂ علم میں ہوتا ہے، ایک متواتر ہونے والی تمثال ایسا معروض بن جاتی ہے جس کے

صـ۱۱۵

[1] میں یہاں لفظ غیر شعوری دانستہ استعمال کرتا ہوں، تاکہ اس لفظ کے استعمال میں جو ایک ابہام ہے، اس کی طرف توجہ ہو جائے۔ کیونکہ یہ لفظ کبھی تو بالکل صحیح معنی میں ایسے عمل پر استعمال کیا جاتا ہے، جس کو شعور سے تعلق ہی نہیں ہوتا بلکہ محض عصبی یا میکانیکی ہوتا ہے، اور کبھی اس قدر صحت کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا اور ایسے عمل شعور کے متعلق استعمال ہوتا ہے، جس کی طرف توجہ یا دھیان نہیں ہوتا۔

متعلق فکر کرنا ہوتا ہے اور احساس ایسا واقعہ بن جاتا ہے جس کو معلوم کرنا ہوتا ہے۔ تجربۂ ماضی سے اور واقعات و معروضات یاد آتے ہیں، تاکہ اس کا موجودہ واقعہ یا موجودہ معروض سے مقابلہ کیا جائے، اور اس طرح سے نظری فکر یا فعل علم واقع ہو جاتا ہے، ایسا فعل جس میں انسان کسی شے کے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ یا اسی عمل کی دوسری شکل سے ایغو خود کو کسی خواہش کے مطابق بنا لیتا ہے اور معروض تصور کو حقیقۃً عالم وجود میں لانے کے لیے سرگرم عمل ہوتا ہے، جس کا شعور خواہش سے متعلق ہوتا ہے۔ اس سے فعل ارادہ بنتا ہے، جو ہمیشہ اختیاری ہوتا ہے، نہ اس معنی میں کہ اس کا تعین محرک سے نہیں ہوتا بلکہ اس معنی میں کہ محرک خود انسان کے قبضے میں ہوتا ہے۔ وہ اس کو بناتا ہے، اور اس کو اپنے ایسا کرلے کا علم ہوتا ہے، اور اس فعل کو اپنے سے منسوب کرتا ہے، جو محرک کے اظہار کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔

۱۰۳۔ اس لفظ محرک کے استعمال میں جو ابہام ہے، اس سے اس بحث میں، جو مسئلۂ اختیار پر ہوئی ہے، بہت ابہام واقع ہو گیا ہے۔ اختیار کے حامی عموماً یہ فرض کرتے ہیں کہ فعل سے پہلے انسان بہت سے محرکات سے متاثر ہوتا ہے، جن میں سے کوئی لازمی طور پر اس کے فعل کو متعین نہیں کرتا، اب ان میں وہ پسند کرتا ہے اور خود یہ پسند بھی کسی محرک سے متعین نہیں ہوتی۔ دوسری طرف ان کے مخالف یہ کہتے ہیں، کہ اس بلا محرک پسند کا وجود ہی نہیں ہے، بلکہ وہ محرک جو کشمکش کے دور کے بعد سب سے قوی ثابت ہوتا ہے، وہ لازمی طور پر فعل کو متعین کرتا ہے، اس میں شک نہیں کہ ان کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ کسی محرک کا غلبہ پانا انسان کی سیرت پر مبنی ہوتا ہے۔ مگر وہ یہ کہتے ہیں کہ خود سیرت ہی محرکات کے سابقہ عمل کا نتیجہ ہوتی ہے، اور محرکات سے صرف رغبتیں اور نفرتیں مراد لیتے ہیں۔

پہلے خیال کے خلاف تو یہ کہنا ضروری ہے، کہ اس دعوے کو معنی پہنانے کی ہم کتنی ہی کوشش کریں کہ فعل ارادہ پسند بلا محرک ہوتی ہے،

ص ۱۱۶

مگر ہم ایسا نہیں کر سکتے۔ جب تک کوئی ایسی شے نہ ہو جس کی انسان کو طلب ہو، یا جس سے وہ بچنا چاہتا ہو، کوئی فعل ارادہ نہ ہوگا۔ پس اس قسم کے فعل کو عالم وجود میں لانے کے لیے محرک ضروری ہوتا ہے؛ یہ اس کے لیے لازم ہوتا ہے، اور اس کا ایک جزو ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ یہ ارادے کا فعل ہوتا ہے، جو خارجی نتایج کی نسبت سے نہیں، بلکہ عامل کی نسبت سے واقع ہوتا ہے۔ دوسری طرف جو محرک اس طرح سے فعل ارادے کے اندر لازمی طور پر موجود ہوتا ہے، وہ اس معنی میں محرک نہیں ہوتا جس معنی میں اس کو فریقین بحث کے اندر استعمال کرتے ہیں؛ یہ محض خواہشوں اور نفرتوں کے محرک نہیں ہوتے، جن کے مابین وکیل اختیار یہ فرض کرتا ہے، کہ ایک شخص اپنی مرضی کے مطابق پسند سے کام لیتا ہے، اور مخالف نظریے کے مطابق جن میں سے قوی تر غالب آجاتا ہے۔ یہ انسان کی ذات کے ان محرکات پر ردعمل کرنے سے بنتا ہے، اور ان میں سے ایک سے اس کے اپنے آپ کو مطابق کرنے سے، اس طرح سے کہ اس کی تشفی فی الحال اس کا مقصود ہوتی ہے۔

۱۰۴۔ مثلاً ہم یہ کہ سکتے ہیں، کہ مختلف ایسے محرک ہیں (یعنی خواہشیں اور نفرتیں) جو زید کو ایک قرض کے ادا کر دینے پر مایل کرتے ہیں، اور دوسرے ایسے محرک ہیں جو اس کو اس کے ادا کرنے سے منع کرتے ہیں؛ وہ اپنی نسبت دوسروں کی نیک رائے، اپنے ضمیر کے اطمینان اور اس سکون کی خواہش کرتا ہے، جو اس کے ادا کر دینے سے حاصل ہوں گے۔ دوسری طرف وہ مختلف لذتوں کی خواہش رکھتا ہے جنھیں اسے ادائی کی صورت میں خیر باد کہنا پڑے گا۔ اب ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ آخرکار قرض ادا ہو جاتا ہے۔ فعل ادائی محرک کی نمایندگی اور اس کا اظہار کرتا ہے، اور جو کچھ بھی یہ ہے وہ محرک سے بنا ہے، یعنی اس مقصود کے شعور سے جس کی انسان فعل کے کرنے میں تلاش کرتا ہے۔ لیکن یہ معروض بہ حیثیت معروض ارادۂ محض معروضات خواہش یا نفرت میں سے ایک

نہیں ہوتا جس کا انسان کو ارادہ کرنے سے قبل علم تھا۔ ان معروضات میں سے ایک کے یا چند کے حاصل کرنے سے خاص قسم کی تشفی ہوتی ہے۔ فعل ارادہ جس محرک کو ظاہر کرتا ہے، وہ اس تشفی نفس کی خواہش ہوتی ہے یہ ان محرکات میں سے ایک محرک نہیں (خواہش اور نفرتیں) جن کا انسان کو فعل سے پہلے اس طرح سے شعور تھا، کہ یہ اس کو اپنی طرف مایل کر رہا ہے، بہرحال ان خواہشوں یا نفرتوں میں سے ایک یا چند کا اس شخص کو ارادہ کرنے سے قبل یا تہیہ کرنے سے پہلے شعور نہ تھا۔ جب خود طلب ذات ان پر ردعمل کرتی ہے اور جب یہ ان میں سے اپنے لیے ایک کو مقصود بنا لیتی ہے (صرف اس وقت جب یہ اس تشفی نفس کی کوشش میں مل جاتی ہے جو اس مقصود سے حاصل ہو سکتی ہے) کہ ان سے فعل ارادہ کا وہ محرک دستیاب ہوتا ہے جس کو صحیح معنی میں محرک کہتے ہیں۔

۱۰۵۔ یہ محرک اس میں شک نہیں لازمی طور پر فعل کو متعین کرتا ہے، یہ داخلی پہلو سے فعل ہوتا ہے۔ مگر اس کو قوی ترین محرک کہنا گمراہ کن ہے۔ کیونکہ اس سے مترشح ہوتا ہے، کہ اس میں اور ان تسویقات میں جو پہلے ارادے کو مایل کر رہی تھیں کوئی مشابہت ہے۔ محرکات میں قوت کی کمی و بیشی کا امتیاز صحیح معنی میں صرف اس وقت عاید ہوتا ہے، جب وہ ارادے کو متعین نہیں کرتے۔ یعنی یہ ان خواہشوں اور نفرتوں پر عاید ہوتا ہے، جن پر ذات کا ردعمل نہیں ہوتا اور وہ آخری محرک پیدا نہیں ہوتا جس کا اظہار فعل سے ہوتا ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ ایک شخص کو جو خواہش سب سے زیادہ شدت کے ساتھ متاثر کر رہی ہو، اسی کے دبانے کا وہ عزم کرے۔ اس کی شدت اور قوت کے باوجود وہ اس کے معروض کو ایسا مقصود نہیں بنا سکتا۔ یعنی وہ اسے ایسی شے نہیں بنا سکتا جس سے اس کو تشفی ہوگی۔ اس کی سیرت ایسا کرنے سے اسے باز رکھتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ اس کے بعض اشیا کی طرف مستقل رجحان کے خلاف ہے، جن سے عادۃً وہ تشفی حاصل کرتا ہے۔

ص ۱۱۷

اگر ہم چاہیں تو اس صورت حال کو یہ کہکر واضح کر سکتے ہیں، کہ اس کی سیرت کی طاقت اس کی خواہش کی قوت پر غالب آجاتی ہے۔ اگر لفظ قوت کو اس طرح استعاری معنی میں استعمال کیا جائے تو اس پر کوئی اصولی اعتراض تو نہیں ہو سکتا کیونکہ روحانی امور کے متعلق ہماری جتنی اصطلاحیں ہیں، وہ سب طبیعی امور کے استعارے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے استعارے سے گمراہ ہونے سے بچنا چاہتے ہیں تو ہمیں دو چیزیں اپنے ذہن میں رکھنی چاہئیں اول تو یہ کہ جس قوت سے قوی خواہش یا محرک مغلوب ہوتا ہے، وہ اس کے کسی ہم پلہ خواہش یا محرک کی قوت نہیں ہوتی (یعنی اس معنی میں کسی خواہش یا محرک کی قوت نہیں ہوتی) بلکہ ایک ایسی خواہش کی قوت ہوتی ہے جس کی تشفی کو انسان اس طرح اپنی خیر سمجھتا ہے، جس طرح سے خواہش مغلوب کو نہیں سمجھتا۔ دوسرے لفظ قوت اس خواہش پر جو کہ انسان کو متاثر کرتی ہے، اور اس سیرت پر جو خود انسان ہوتا ہے، ایک معنی میں عائد نہیں ہوتا۔ ایک قوی خواہش سے عموماً وہ خواہش مراد لی جاتی ہے جو انسان کی شعوری زندگی کے توازن میں بہت کچھ اختلال پیدا کر دیتی ہے۔ ایک قوی سیرت کے معنی بعض اغراض کی جانب خواہ اچھی ہوں یا بری انسان کی استعدادوں کے اس عادتی ارتکاز کا نام ہے، جو عموماً اس اختلال کو جو قوی خواہش سے پیدا ہوتا ہے، انسان کے عمل میں ظاہر ہونے سے روکتا ہے۔ اگر کبھی ہمیں یہ کہنے کی تحریص پیدا ہوتی ہے، کہ کمزور ترین آدمیوں کو قوی ترین خواہشیں پیدا ہوتی ہیں، تو اس دعوے کی جو ہم کو بظاہر قابل قبول معلوم ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ قوی تر انسان کی قوت سیرت کی بنا پر ہم اس کی خواہشوں کی قوت کو نظرانداز کر جاتے ہیں۔

ص۱۱۸

جس چیز کو ہم قوی سیرت کہتے ہیں اس کو ہم قوی ارادہ بھی کہتے ہیں، اس کو عمدہ حافظہ یا واضح تمثل یا خوش مزاجی یا ملنساری کی طرح سے مواہب فطرت میں سے نہ سمجھنا چاہیے۔ قوی ارادے کے معنی قوی انسان کے ہیں۔ اس سے خود انسان کی ایک خاص کیفیت

ظاہر ہوتی ہے، جو اس کی تمام استعدادات اور رجحانات سے علیحدہ ہے۔ یہ ایک ایسی صفت ہے جو وہ ان سب کی نسبت یکساں رکھتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس کی عادت ہے، کہ وہ بعض مقاصد کو جن سے وہ اپنے آپ کو تشفی بخشنا چاہتا ہے، اپنے سامنے واضح طور پر رکھ لیتا ہے، اور خود کو ان سے اتفاقی خواہشوں کے اثر سے علیحدہ نہیں کرتا۔ لہٰذا اس کے لیے عمدہ آدمی ہونے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ وہ مقاصد جن پر وہ اپنی ذاتی توجہ مرکز کرتا ہے، ممکن ہے کہ اخلاقی اعتبار سے (برائی کے اس معیار کے لحاظ سے جس پر کہ ہمیں ہنوز گفتگو کرنی ہے) برے ہوں۔ مگر دوسری طرف دیکھو کہ ایک کمزور آدمی جو ہمیشہ اس خواہش کو مقصود بناتا ہے جو اس کو سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے، اچھا آدمی نہیں ہو سکتا۔ ارتکاز ارادہ کے معنی لازمی طور پر نیکی کے نہیں ہیں، مگر یہ نیکی کی ایک لازمی شرط ضرور ہے۔

۱۰۶۔ جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے، اس کے اعتبار سے یہ دعویٰ جو جبریہ کے یہاں عام ہے کہ ایک شخص کا عمل اس کی سیرت اور حالات کا مجموعی نتیجہ ہوتا ہے ایک معنی میں صحیح ہے اور اس معنے میں یہ اختیار انسانی کے دعوے کے منافی نہیں ہے۔ لیکن اگر سیرت اور حالات کے متعلق یہ خیال کیا جائے، کہ ان کی بالواسطہ یا بلا واسطہ فطری واقعات کے مجموعوں اور سلسلوں میں تحویل ہو سکتی ہے، تو یہ منافی ہو گا۔ اگر ایک علت مختار کے متعلق (جو ایک ایسے موضوع پر مشتمل ہو جو خود اپنا معروض بھی ہو، یعنی امتیاز نفس کرنے والا اور خود کام موضوع) یہ مان لیا جائے کہ یہ سیرت و حالات دونوں کو جیسے کچھ کہ یہ ہیں ویسا بناتی ہے تو پھر یہ منافی نہیں ہے۔ اخلاقی آزادی و اختیار کے لیے یہ ضروری نہیں، کہ جس شخص کو یہ حاصل ہو، اس کو ہر شے کے کرنے اور ہر شے ہو جانے کا غیر محدود امکان حاصل ہو۔ ایک شخص کے اپنی زندگی کے کسی حصے میں کرنے اور ہونے کے جو امکان ہیں، ان کے بھی اسی طرح سے اسباب و شرائط ہیں جس طرح سے ایک حیوان یا پودے کے ہوتے ہیں۔ مگر یہ اسباب و شرائط مختلف ہوتے ہیں۔ وہ اسباب جو اس امر کو

ص ۱۱۹

متعین کرتے ہیں کہ ایک پودا یا حیوان یا اور کوئی فطری عامل کیا کرے گا یا کیا ہو جائے گا، ایسے معروضات نہیں ہوتے جن کا وہ خود پر احضار کرتا ہو۔ نہ یہ ایسے مقاصد ہوتے ہیں، جن سے وہ خود کو تشفی دینا چاہتا ہے۔ دوسری طرف جو شے انسان کے امکانات کا سبب ہوتی ہے، وہ اس کے شعور نفس کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس آب وہوا میں وہ رہتا ہے یا جس قسم کا کھانا پینا اس کو میسر ہوتا ہے، اس کا فرق اس پر اثر رکھتا ہے۔ مگر اس کو بہ حیثیت انسان یا ایک وجود اخلاقی کے ان چیزوں کا فرق محسوس ہوتا ہے، وہ صرف شخصی خیر کے تعقل کے واسطے سے ہوتا ہے، صرف اس حد تک جس حد تک ان کے ان علایق میں سے جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں، بعض کو وہ اپنا مقصود بنا لیتا ہے جن کے ذریعے وہ اپنے نفس کو تشفی دینے کی کوشش کرتا ہے۔ صرف اس طرح سے یہ اس کی سیرت اور ان اخلاقی اعمال کو متاثر کرتے ہیں جن کی نسبت یہ صحیح طور پر کہا جاتا ہے کہ یہ اس کی سیرت کو ظاہر کرتے ہیں، حالات کے سوائے ایسے اختلافات کے جو انسان کی اس شخصی خیر کو متاثر کریں، جس کے لیے وہ زندہ ہوتا ہے، یا جو ان چیزوں کو متاثر کرتے ہیں جن کو وہ اپنی بنانا چاہتا ہے اور کسی قسم کا اختلاف اس کے لیے ایسا ہی غیر متعلق ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی جلد کا رنگ یا اس کی رطوبات کی کیفیت۔ اس کا اس سے تعلق تو ہوتا ہے، اور وہ اس طرح سے زندگی بسر نہیں کر سکتا کہ گویا یہ ہو ہی نہیں۔ تاہم یہ اس کی ذات کا جزو نہیں ہے۔ پھر بھی یہ اس سے اس قدر دور ہے، کہ اس کا مدار اس پر یعنی اس کی سیرت پر ہوتا ہے کہ اس کا اخلاقی اثر اس کے اوپر کیا ہوگا۔ کیونکہ وہ اخلاقی اثر براہ راست طبیعی حالات پر مبنی نہیں ہے، بلکہ اس معروض پر مبنی ہے جس کا موجودہ حالات کے اندر یا ان کے پیش نظر وہ احضار کرتا ہے۔ ایک ہی قسم کے خطرات کا اندیشہ ایک کو تو بطل بنا دیتا ہے، دوسرے کو اوباش اور تیسرے کو بخیل بنا دیتا ہے۔ وہ سیرت جو حالات کو طبیعی طور پر یکساں بنا دیتی ہے حالانکہ ان کا اخلاقی اثر

بے حد مختلف ہوتا ہے، اس میں شک نہیں کہ اس کی تاریخ رہی ہے۔ لیکن وہ تاریخ جو اس طرح سے اخلاقی فعل کا تعین کرتی ہے، وہ اخلاقی عمل کی تاریخ ہے، یعنی ایس عمل کی جس میں عامل خود اپنے لیے ایک معروض رہا ہے، خود اپنی خیر کے تصور کے تحقیق کی کوشش میں رہا ہے جس کے احضار کا اس کو شعور ہوتا ہے۔

صنہ ۱۲۰

۱.۷۔ یہاں کوئی جلد باز متعلم شاید یہ اعتراض کرے کہ انسانی عمل کے فطرتی نظریے کی مخالفت کا دعویٰ کرکے ہم نے ایک ایسے نظریے کو چھوڑ دیا ہے، جو اس لایق تھا کہ اس کی تائید کی جائے۔ وہ یہ سوال کرے گا، کہ کیا اخلاقی کا یہ بیان (اگرچہ تم اس کو اختیار کی حمایت کہتے ہو) ان تمام عملی نتایج بد کی طرف نہیں لے جاتا جس کی طرف کہا جاتا ہے، کہ مادے کا خاص طبیعی نظریہ لے جاتا ہے۔ اگر انسان کی سیرت اور حالات مل کر لازمی طور پر اس کے فعل کو متعین کرتے ہیں، تو کیا اس کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ مجھے میری سیرت حاصل ہے اب اس سے بحث نہیں کہ یہ کیونکر حاصل ہوتی ہے۔ میرے حالات موجود ہیں۔ اس لیے جو کچھ میں عمل کرتا ہوں اس پر مجبور ہوں۔ اور جب وہ ایک بار اس انداز گفتگو کو سیکھ جائے گا تو کیا شرم و ندامت کا اور اصلاح نفس کی تمام کوشش کا خاتمہ نہ ہو جائے گا۔ اس قسم کے اعتراض سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ معترض جس نظریے پر اعتراض کر رہا ہے، اس کے حقیقی معنی سمجھا ہی نہیں اور غالباً اس کی وجہ ایک حد تک وہ صورت ہے جس میں اس کو عموماً بیان کیا جاتا ہے۔ یہ کہنا بہتر ہوگا کہ اخلاقی عمل ایک شخص کی سیرت کا اظہار ہے، کیونکہ یہ مقررہ حالات پر ردعمل کرتا ہے۔ اس طرح سے ہم اس اثر کو روک سکتے ہیں، جو کافی غور کے بغیر معمولی بیان سے ہوتا ہے، جو یہ ہے، کہ انسان کی سیرت اس کی ذات کے علاوہ کوئی شے ہوتی ہے، یعنی کہ یہ کوئی خارجی قوت ہوتی ہے، جو ایک دوسری قوت سے مل کر جس کو حالات کہتے ہیں، اس پر صرف ہوتی ہے، اور اس کو ایسی جہت میں حرکت دیتی ہے، جو دو قوتوں کے متحدہ عمل کا نتیجہ ہوتی ہے اور جس

جہت میں متحرک نہ ہونا اس کے بس کی بات نہیں ہوتی۔

۱۰۸۔ مذکورۂ بالا اعتراض کی صرف کسی ایسے مفہوم سے توجیہ ہوتی ہے۔ لیکن جب سیرت کے معنیٰ پر کافی غور کیا جاتا ہے تو یہ کافور ہو جاتا ہے۔ جس فعل سے سیرت کا اظہار ہوتا ہے اس سے طبیعی معنی میں کوئی لزوم وابستہ نہیں ہوتا۔ مجبوری کا لفظ اس پر عاید ہی نہیں ہوتا۔ جہاں یہ لفظ صحیح طور پر عاید ہوتا ہے وہاں فعل کا تعین اسی طرح سے سیرت سے نہیں ہوتا، جس طرح سے چھینک یا کچھاڈ برقی بیٹری سے پیدا نہیں ہوتے۔ سیرت صرف اس طرح سے قایم ہوتی ہے کہ ایک شخص شعوری طور پر بعض چیزوں کو اپنی خیر کے طور پر احضار کرتا ہے، یعنے ایسی چیزوں کے طور پر جن سے اس کے نفس کو تشفی حاصل ہو گی۔ ایک فعل کا تعین جس حد تک سیرت سے ہوتا ہے، اس کا تعین ایسے مقصود سے ہوتا ہے جس کو عامل نے شعوری طور پر اپنا بنا لیا ہے، اور ان اعمال کی بنا پر اپنا بنایا ہے جن کا تعین اسی طرح سے ہوتا ہے۔ پس اس کو فعل کے باعث ہونے کا احساس ہوتا ہے، اور وہ اس کو اپنے سے منسوب کرتا ہے۔ اس کی نسبت جو وہ عذرات پیش کرتا ہے (خواہ وہ جبری نظریے کی صورت میں ہوں، یا زیادہ عامیانہ قسم کے ہوں) وہ اس امر کے شاہد ہوتے ہیں کہ وہ اس کو اپنے سے منسوب کرتا ہے۔ اور ایسی حالت میں شعور کی شہادت کی اگر منصفانہ ترجمانی کی جائے تو وہ قطعی ہوتی ہے۔ یہ تجویز کہ شعور ممکن ہے حقیقت کے مطابق نہ ہو، یہاں کوئی معنی نہیں رکھتی کل مسئلہ شعور کا ہوتا ہے، یعنی اس علاقے کا جو ایک شخص کو ان مقاصد (مقاصد خواہش) سے ہوتا جو صرف اس کے شعور کے لیے اور اس کے شعور کے اندر ہوتے ہیں۔ اگر ایک شخص شعوری طور پر اپنے افعال کا تعین کرتا ہے تو وہ در حقیقت اپنے افعال پر قدرت رکھتا ہے، بلکہ یہ بیان بھی حشو ہے، کیونکہ حقیقت زیر بحث محض شعور ہے۔

۱۰۹۔ پھر یہ کہنا کہ ایک ایسا فعل جس کو ایک شخص کی سیرت متعین کرتی ہو، یا جس سے اس کی سیرت ظاہر ہوتی ہو، ایسا ہوتا ہے جس پر اس کو

ص ۱۲۱

کوئی اختیار نہیں ہوتا ایک صریح تناقض ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فعل کے انجام دیتے وقت اس کا ایک خارجی عامل سے علاقہ تھا؛ اور اگر اس کی سیرت سے فعل کا تعین ہوتا ہے تو اس کو فعل کے انجام دیتے وقت کسی ایسے عامل سے علاقہ نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم چاہیں تو سوائے نامناسب الفاظ کے اور کسی بڑی غلطی کے مرتکب ہوئے بغیر کہہ سکتے ہیں، کہ اگر عامل کی سیرت اور حالات متعین ہوں تو ایک فعل عمل میں آئے بغیر نہیں رہ سکتا، اگر اس سے ہماری محض یہ مراد ہو کہ فعل کا سیرت اور حالات سے ایسا ہی تعلق ہوتا ہے جیسا کہ کسی واقعے کا اپنے مجموعۂ اسباب و شرائط سے۔ اس صورت میں معنیٰ غلط نہ ہوں گے۔ مگر انداز بیان درست نہ ہوگا، کیونکہ اس فعل سے ایک طرح کا تجسم مترشح ہوتا۔ اس سے فعل کا فاعل سے ایسے الفاظ میں منتزع ہونا ظاہر ہوتا ہے، جو صرف ایسے عامل پر صادق آتے ہیں جس کی قوتوں کو اس کے علاوہ کوئی اور طاقت عمل میں لاتی ہے۔

ص ۱۲۲

غالباً یہ ایک طرح کا خلط ہے، جو غیر صحیح معنی میں جس میں کہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ایک اخلاقی فعل مجبوراً واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ سیرت اور بعض حالات کا نتیجہ ہوتا ہے، اور صحیح معنیٰ کے مابین ہے، جس میں یہ کہا جاتا ہے، کہ ایک شخص بہ حالت جبر کسی فعل کے کرنے پر مجبور ہوتا ہے، جس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر کسی شخص کا فعل سیرت اور حالات کا نتیجہ ہوتا ہے تو عامل اس کے کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ تمام نتائج لازمی نتائج ہوتے ہیں اب اگر ہم یہ کہیں کہ یہ ان کا لازمی نتیجہ ہے تو ہم اس سے متعلق کسی نئی بات کا اضافہ نہیں کرتے۔ اگر یہ سیرت یا حالات کا نتیجہ نہیں یا (جیسا کہ ہم کہتے ہیں) ایک سیرت کا نتیجہ نہیں جو حالات کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے تو کوئی اور عنصر ہونا چاہیے، جو اس کے تعین کا باعث ہو۔ وہ عنصر کونسا ہے۔ کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ اختیار رہے۔ بہت اچھا۔ لیکن اختیار یا تو ایسی شے کا نام ہے جسے تم نہیں جانتے، یا پھر یہ سیرت کے اندر داخل اور اس کا لازمی جزو ہے اگر صحیح طور پر سمجھا جائے، تو کسی عمل کا بہ اعتبار حالات سیرت سے منسوب ہونا اور

سیرت کا اس کی علت ہونا، ٹھیک وہ امر ہے، جو اس کو با اختیار اور اخلاقی بناتا ہے اور اس کو جبری یا فطری عمل سے ممیز کرتا ہے۔ یہ فرض کرنا محض غلط مبحث ہے کہ چونکہ ایک فعل حالات و سیرت کا نتیجہ ہوتا ہے (اور اگر نتیجہ ہوتا ہے تو لازمی نتیجہ ہوتا ہے) تو عامل اس معنی میں مجبور ہوتا ہے کہ وہ کسی خارجی قوت کا آلہ یا فطری واقعات و عوامل کا نتیجہ ہوتا ہے، یا بہ الفاظ دیگر اس کے لیے اس کے کیے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نہیں! بلکہ یہ تو غلط سے بھی بڑھ کر ہے، یہ ایسا نتیجہ ہے جس کی وہ دعویٰ جس سے کہ یہ اخذ کیا گیا ہے صراحۃً قطعی طور پر ممانعت کرتا ہے۔ کیونکہ یہ کہنا کہ سیرت سے فعل کا تعین ہوتا ہے، اس امر کے انکار کرنے کے مساوی ہے، کہ یہ ایک عامل کا فعل ہے، جو اس معنی میں مجبور ہے۔

۱۱۰۔ پس یہ خیال کہ فعل سیرت اور حالات کا مجموعی نتیجہ ہے (اگر سیرت کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم کو معلوم ہو کہ ہم کس شے کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں) شرم اور ندامت کو ناقابل توجیہ و ناقابل قبول قرار نہیں دیتا۔ جس طرح سے ان لوگوں کے بیان میں جو اس کو نہایت ہی مکمل طور پر تسلیم کرتے ہیں یہ ان سے کلیتہً بری نہیں ہو جاتا۔ اس کے برعکس اگر اس کو صحیح طور پر سمجھا جائے تو صرف ہی ان کی تائید کرتا ہے۔ اگر ایک شخص کا فعل اس کی سیرت کو نہ ظاہر کرتا ہو، بلکہ بے محرک ارادے کی کسی ناقابل توجیہ قوت کے خرق عادت کو ظاہر کرتا ہو، تو پھر اس کو اس پر شرمانے یا خود کو ملامت کرنے کی کیا ضرورت ہے، اسی طرح سے اس قسم کا نظریہ اصلاح نفس کی تسویق کو ناقابل توجیہ یا جو اس تسویق کو حقیقی سمجھتے ہیں، اور ان گناہوں کے لیے حیلہ نہیں بناتے، جن کی وہ نیت رکھتے ہیں، عملی طور پر کمزور نہیں کرتا۔ اس واقعے میں کہ جو کچھ انسان اب ہے اور کرتا ہے وہ نتیجہ ہے اس کا جو کچھ کہ وہ پہلے تھا اور کرتا تھا، کوئی بات ایسی نہیں ہے جو اس کو مستقبل میں اب سے مختلف اور بہتر بننے کی کوشش سے منع کرتی ہو، سوائے اس کے کہ اس میں بہتر حالت کے تعقل کی استعداد ماضی میں نہ رہی ہو، یا اب ضایع ہو گئی ہو۔

ص۱۲۳

اور یہ صورت نہیں ہے' یہ بات اس واقعے سے ثابت ہوتی ہے کہ وہ یہ سوال کرتا ہے کہ آیا میں بہتر ہو سکتا ہوں' اور کس طرح سے بہتر ہو سکتا ہوں' اگرچہ وہ اس کا جواب نفی میں دے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان کے حال اور مستقبل کا اس کے ماضی پر مبنی ہونا' اس کے اس اصلاح نفس کے امکان کے لیے مہلک ہوگا' جو اس کی آرزو پر مبنی ہوتا ہے' اگر اس کا ماضی ایسا نہ رہا ہو' جس میں اس کے کردار کا تعین شخصی خیر کے تعقل سے ہوتا ہو۔ لیکن چونکہ اس کا کردار اس قسم کا رہا ہے اور اسی سے یہ بات اس کے حال میں آئی ہے' اس لیے اس میں اصلاح نفس کا مستقل امکان رہا ہے' جو انسان کے ہمیشہ اس انکشاف پر مشتمل رہا ہے' کہ وہ مطمئن نہیں ہے۔ وہ شخصی خیر ہنوز نہیں ملی ہے' جس کی تلاش تھی اور یہ کہ کتنی ہی لذتوں سے وہ بہرہ مند ہوا ہو' مگر اس کے نفس کی حالت پہلے سے بہتر نہیں ہے اور جو کچھ کہ وہ پہلے ہونا چاہتا تھا اس سے پہلے کی نسبت قریب نہیں ہوا۔

بہتر بننے کے تعقل کی استعداد' جو اس قسم کے تجربے سے ظاہر بھی ہوتی ہے' اور باقی بھی رہتی ہے' بجائے خود اس تعقل کو معرض حقیقت میں لانے کی ابتدائی تسویق بھی ہے' اور اس کے تحقق کا امکان بھی۔ اس میں شک نہیں کہ امکان تحقق سے بہت مختلف ہوتا ہے' ابتدائی تسویق کو ممکن ہے' اکثر اور تسویقات دباتی رہیں' اور عادت یا جذبے کی شدت سے وہ ان کی آسودگی کو اپنی شخصی خیر سمجھنے لگے۔ مگر اس کا تحقق خود اسی کی اضافی قوت پر مبنی ہے نہ کہ اور ملحقات یا وسایل پر تصرف رکھنے پر۔ بہتر ہونے کی غالب خواہش ہی بہتر ہونے پر مشتمل ہے۔ اب کسی انفرادی حالت میں اس کو غلبہ نصیب ہوگا یا نہیں (اگر بہت ہی عام نظر ڈالی جائے تو) یہ ان معاشری اثرات پر مبنی ہوتا ہے جو انسان پر اثر کرتے ہیں۔ لیکن اس غرض کے لیے جو اثرات موثر ہوتے ہیں' ان کی اصل اور لوگوں کی بہتر بننے کی خواہش ہوتی ہے' جس کے ساتھ یہ خواہش بھی ہوتی ہے کہ جن لوگوں سے ان کو تعلق ہے' ان کو بہتر بنائیں۔ خدائے تعالیٰ کا فضل ان واسطوں کے علاوہ عام بیان

ص ۱۲۴

کے ذیل میں آتے ہیں، اور کسی واسطے سے عمل نہیں کرتا۔ اگر افراد اور معاشرے (جو افراد سے بنتا بھی ہے اور ان کو ڈھالتا بھی ہے) کے ماضی و مستقبل میں یہ خواہش عامل ہو تو فرد کے حال کا اس کے ماضی پر مبنی ہونا، بجائے اس کے کہ اس کے بہتر بننے کی طلب کرنے اور بہتر بن جانے کے منافی ہو، ٹھیک وہی امر ہوتا ہے، جس میں اس اصلاح نفس کے طلب کرنے اور حاصل کرنے کا قطعی امکان ہوتا ہے۔ اگر حال اس طرح سے ماضی پر مبنی نہ ہو، اگر میں آج کچھ بن جاؤں بلا لحاظ اس امر کے کہ کل میں کیا تھا، یا کل کچھ بن جاؤں بلا لحاظ اس امر کے کہ آج کیا ہوں، تو اصلاح نفس کی کوشش کو ماضی کے تاسفات سے جو محرک ملتے ہیں، اور جن سے میں متمتع ہوتا ہوں، اور کوشش کی وہ کامیابی جو عادت کی بنا پر ہوتی ہے اور بہتر مستقبل کا وہ یقین جو اس میں ولولہ پیدا کرتا ہے سب کے سب ناممکن ہوں گے۔

۱۱۱- پس ایک نئے اخلاقی جنم کے امکان کا انکار جس کے متعلق بعض اوقات یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ یہ منطقی لحاظ سے اس امر کے تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے، کہ کردار انسانی کے ماضی اور حال میں ایک لازمی تعلق ہے، درحقیقت اس اعتراف کا کوئی لازمی نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اس نظریے کا نتیجہ ہے جو احضار نفس کرنے والے ایغو کے عمل کو ماضی اور حال دونوں میں نظر انداز کر دیتا ہے۔ ایک بار اس عمل کو تسلیم کر لو، تو یہ بات خود بخود واضح ہو جائے گی کہ وہ لازمی تعلق جو انسان کو اپنے ماضی سے ہوتا ہے، اس تشفی نفس کے حاصل نہ ہونے کی وجہ سے، اور جس کی اس کو تلاش ہوتی ہے اس سے ایسے شعوری انحراف کا باعث ہو سکتا ہے، جس کو انقلاب کے مساوی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اگرچہ اس امر کی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے کہ جبریت کا ان معنیٰ میں تسلیم کر لینا جن معنیٰ میں کہ بیان کیا گیا ہے، کیوں ہمیں فرد کی زندگی اور اس کے دل میں انقلابات کی امید سے باز رکھے، با ایں ہمہ یہ ممکن ہے، کہ اس نظریے کے غلط سمجھ لینے سے بعض اوقات کسی حد تک اخلاقی اُپج مفلوج اور اصلاح نفس کی قوت کمزور ہو جائے۔ غالباً اخلاقی پستی اور کمزوری کا الزام غلط فہمی اور ناسمجھی پر عاید کرنا

ص ۱۲۵

کبھی بھی جایز نہیں ہوتا۔ مگر نظری دور میں غلط فہمی بھی اس یقین میں خلل انداز ہو کر، جو بصورت دیگر ان کی اصلاح کی ابتدا ہوتا، برے رجحانات کی ممد و معاون ہو سکتی ہے۔ جو موضوع اس وقت ہمارے سامنے ہے، اس کے متعلق جس قسم کی غلط فہمی کے عملی طور پر مضر ہونے کا امکان ہے، وہ اس قسم کا خلط مبحث ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے جو اس صحیح دعوے کہ سیرت و محرک کے اور محرک اور فعل کے مابین ایک لازمی تعلق ہے، اور اس غلط دعوے کہ انسان اس معنی میں ایک مجبور عامل ہوتا ہے کہ وہ فطری قوتوں کا آقا نہیں بلکہ ان کا آلہ ہوتا ہے، کے مابین ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کا ملنا بہت ممکن ہے، جو کم و بیش وضاحت کے ساتھ یہ استدلال کرتے ہوں، کہ اگر جو کچھ کہ میں ہوں، اس پر مبنی ہے کہ میں کیا تھا، اور میں نے کیا کیا تھا، اور اگر آیندہ جو کچھ کہ میں ہوں گا، وہ اس پر مبنی ہو کہ میں اس وقت کیا ہوں، یعنی اگر ایسا ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا، تو اس کے لیے بہتر بننے کی تکلیف اٹھانا بے سود ہے، اور وقتی لذات سے بہرہ مند ہونا ہی بہتر ہے۔ اس قسم کے مغالطہ نفس کا مختصراً کیا جواب ہو سکتا ہے؟

۱۱۲۔ اول تو یہ بتا دینے کی ضرورت ہے، کہ اگر کوئی شخص اس قسم کی گفتگو کرتا ہو، تو اس کے اندر اس سے انتہا درجے کے امتیاز نفس کرنے والے اور خود کام شعور کا پتا چلتا ہے۔ اس کے بغیر وہ اپنی حالت کا اس طرح سے احضار نہ کر سکتا تھا کہ اس کا تعین اس حالت سے ہوتا ہے، جو اس کی گزشتہ زمانے میں تھی، اور موجودہ حالت سے اس کی آیندہ حالت کا تعین ہوگا۔ اگر کوئی ایسی حالت نہ ہوتی، جس کے اختیار کرنے کی وہ کوشش کرتا، (یعنی اس کی خیر بہ حیثیت اس کی ذات ہونے کے جس کے حصول کی وہ کوشش کرتا) اگر اس نے خود اپنا بہ حیثیت معروض کے تعین نہ کیا ہوتا، تو اس سوال کے اس کے لیے کوئی معنی نہیں ہو سکتے تھے، کہ آیا واقعات و حالات کو اپنی روش پر چلنے دینے کے بجائے اپنی اصلاح کی

صـ۱۲۶

کوشش کرنے میں کوئی فایدہ ہے۔

دوسرے یہ بات ثابت ہونی چاہیے کہ یہ امتیاز نفس کرنے والا خودکام شعور جس کو بہتر حالت کی تمنا ہوتی ہے، جو ہنوز اس کو حاصل نہیں ہوتی، ایک خاص معنی میں اس کو جیسا کچھ وہ ہے، ویسا بناتا ہے۔ اور اسی نے اس کی تاریخ ماضی بنائی ہے، جس پر اس کی موجودہ حالت مبنی ہے، لہذا جس حد تک اس کا مستقبل اس کے ماضی اور حال پر مبنی ہے، اس شعور پر مبنی ہے، یہ داخلی زندگی کی ایک جہت پر مبنی ہے جس میں وہ اس لیے آپ اپنا مختار اور مالک ہوتا ہے کہ وہ خود اپنا معروض ہوتا ہے۔

اس کے بعد یہ ثابت ہونا چاہیے، کہ اس کے مستقبل کا اس کی موجودہ حالت اور موجودہ اعمال و افعال پر منحصر ہونا، انفعالیت اور حالات کے یونہی گزرنے دینے کا سبب نہیں ہوتا (جس کے معنی عملی طور پر اس خواہش یا نفرت کی پیروی کرنے کے ہیں، جس سے وہ قریب ترین لذت سے لطف اندوز ہوتا، یا قریب ترین الم سے بچتا ہے) اس انحصار کی علم موجودگی اس قسم کی انفعالیت کا موجب ہو سکتی ہے۔ جو کچھ کہ میں کسی وقت ہوتا ہوں یا کرتا ہوں، اگر میں اس کے نتیجے کو روک سکتا، اگر اس تسلسل میں وقفہ ڈال سکتا جو میں اب کیا ہوں اور آیندہ کیا ہوں گا، کے مابین ہے، تو اس میں شک نہیں کہ جب تک عمل خوش گوار ہوتا، اس وقت تک مجھے اس کے متعلق پرواہ نہ ہوتی کہ میں کیا کر رہا ہوں، اور کس حالت میں اپنے کو ڈال رہا ہوں، اور یہ ممکن تھا کہ میں جو کچھ کہ میرے لیے مستحسن ہے اور جو کچھ مجھے ہونا چاہیے اس کا کوئی خیال نہ کرتا۔ چونکہ اس سلسلے کے منقطع ہونے کا خیال نہیں ہو سکتا، اور انسان کا امتیاز نفس کرنے والا اور خودکام شعور اس امر کو ناممکن بنا دیتا ہے کہ انتہا درجے کا رند لاابالی بھی مطلقاً حال پر زندگی بسر نہیں کر سکتا، اس لیے اس کے اندر بھی اس کی موجودگی اصلاح نفس کا مستقل امکان ہوتی ہے۔ جب تک ایک شخص خود کا خود ہی اس طرح احضار کرتا ہے، کہ ممکن ہے جس حالت میں اس وقت میں واقعاً ہوں،

اس سے بہتر حالت میں ہو جاؤں (اور یہ بات کہ وہ ایسا کرتا ہے خود اس کے اس انکار میں بھی مضمر ہوتی ہے، کہ اس امکان کا تحقق ہو سکتا ہے) اس وقت تک اس کے اندر کوئی ایسی شئے ضرور ہوتی ہے، جو معاشرے کے با اخلاق بنانے والے اثرات سے ضرور متاثر ہوتی ہے، یہ اثرات اس کے وہ آئین و دساتیر ہیں، جو انسان کی قرنہا قرن کی خود کو بہتر بنانے کی با اختیار سعی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ خاندان کے مطالبات ملک کی آواز واعظ کی نصیحت کلیسا کی درخواست اس کے اندر آنکھ اور کان کے ذریعے کسی وقت میں (ایک معنی میں حقیقۃً) نئی زندگی کو بیدار کرتے ہیں، لیکن جو روح کے مسلسل عمل کا نتیجہ ہیں، جو اس کو ہر وقت ہر طرح سے متاثر کرتی رہتی ہے۔ ص۱۲۷

۱۱۳۔ روشن خیال پرستار لذت جواب دے سکتا ہے، کہ اگر یہ ثابت کیا جا سکے، کہ انسانی عامل، با شعور شخصی وجود کی اس قدیم ترین منزل پر جس کے اور بعد کی تمام منازل کے مابین لازمی تعلق کو تم تسلیم کرتے ہو، خالص طبیعی اثرات و اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے، تو آپ کے اس نظریے کا کیا حشر ہوگا۔ اس صورت میں کیا یہ نتیجہ نہ نکلے گا، کہ انسان کی زندگی تمام تر اسی طرح قطعاً فطری طریق پر متعین ہوتی ہے، جس طرح سے اس کی قدیم ترین شخصی شعور کی منزل۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس کے لیے یہ فرض کرنا کہ وہ اپنے آپ کو بہتر یا بدتر بنا سکتا ہے، اسی قدر دھوکا ہے جس قدر کہ ایک پودے یا حیوان کا اپنے متعلق ایسا فرض کرنا۔ واقعہ یہ ہے کہ درخت حیوان اور انسان تینوں میں سے کوئی بھی ناقابل اصلاح نہیں ہے۔ ایک درخت کی پیداوار قلم بندی کے ذریعے سے متغیر کی جا سکتی ہے، اور تر ددکے ذریعے سے اس کی حالت بہتر بنائی جا سکتی ہے۔ حیوانوں سے ایسی چیزیں کرائی جا سکتی ہیں، جن کو وہ ابتداءً بالکل نہیں کر سکتے تھے۔ اسی طرح سے انسان جو حیوانوں میں سب سے بلند مرتبہ ہے، اس کے اندر بھی اصلاح کی قابلیت ہے، مگر یہ حالات سے ہونی چاہیے، اور اس کا آغاز خارج سے ہونا چاہیے۔ محض خواہش و آرزو سے اصلاح و ترقی نہ ہوگی۔ بعض میں یہ تنازع بقا سے۔

ہو گی۔ جن کی اصلاح تنازع بقا سے بھی نہیں ہوتی ان کی اصلاح پھر ہوتی ہی نہیں، اور ان کے لیے اپنے آپ کو اس کی نسبت پریشان کرنا ضروری نہیں۔

۱۱۴۔ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جس اصلاح کا تعین موضوع کے بہتر بننے کی آرزو سے ہوتا ہے (یا زیادہ صحت کے ساتھ کہا جائے، وہ اصلاح جو وہ آرزو جس حد تک کہ غالب ہوتی خود پیدا کرتی ہے) اس میں اور نباتات یا حیوانیات کی مذکورہ اصلاح سے کوئی مناسبت نہیں، کیونکہ اس کا کسی ایسی آرزو سے تعلق نہیں، اور اگر کسی آرزو سے تعلق ہے بھی تو اس درخت یا حیوان کی آرزو سے کوئی تعلق نہیں، جس کی اصلاح ہوتی ہے۔ یہ امر کہ جس شخص کی اصلاح ہوتی ہے، اس کے اندر اس قسم کی آرزو ہوتی ہے، اس سے تو وہ لوگ بھی انکار نہیں کر سکتے، جو اس کے غیر موثر سمجھنے کے بھی مدعی ہوتے ہیں۔ اس کا ہم ان کو یہ جواب دیتے ہیں، کہ بچہ جو ایسے آدمی کا باپ بننے والا ہوتا ہے، جس میں اس آرزو کی قابلیت ہوتی ہے، وہ محض ولد فطرت بھی نہیں ہو سکتا، یا اس کے علس کو دیکھو تو محض ولد فطرت ایسے آدمی کا باپ نہیں بن سکتا، جیسا کہ ہم اپنے وجودوں کے اندر آدمی کو جانتے ہیں۔ زیادہ صراحت کے ساتھ لو۔ جب ہم یہ کہتے ہیں، کہ ایک انسان کی سیرت اور اس کا نتیجہ عمل جیسا کہ یہ کسی وقت میں ہوتا ہے، اس امر کا نتیجہ ہوتا ہے، کہ اس سے پہلے اس کی سیرت کیسی رہی ہے۔ مختلف حالات میں سیرت کے مختلف ردات عمل سے بتدریج متغیر ہوا ہے، اور سیرت کے اندر ان روات عمل کے اثرات باقی رہ گئے ہیں، تو ہم کو یہ ضرور فرض کرنا پڑتا ہے کہ ہمیشہ سیرت کی بنیاد امتیاز نفس کرنے والا اور خود کام شعور ہوتا ہے۔

صـ ۱۲۸

جب تک کہ ہم یہ فرض نہ کریں گے تصفیۂ متذکرہ صحیح نہ ہو گا۔ حالات کے اوپر ایسے وجود کے کسی ردعمل سے جو یہ شعور نہ رکھتا ہو، اور یہ شعور نہ ہو، اس کے پیدا ہونے یا عالم وجود میں آجانے کی توجیہ نہ ہو گی۔ اس قسم کا وجود اخلاقی انسان کا باپ نہیں بن سکتا۔ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ سیرت

کے لیے جو شعور ضروری ہے، اور جس کا اظہار اخلاقی عمل میں ہوتا ہے، مفروضہ ابتدائی انسان میں خارج سے آتا ہے۔ اخلاقی انسان کا حقیقی ارتقا اس حالت سے ممکن نہ ہوگا، جس سے کہا جاتا ہے کہ اس کا ارتقا ہوا ہے، کیونکہ دونوں حالتوں میں کسی رشتۂ عینیت کا پتا نہیں لگایا جا سکتا۔ اگر اس کو تسلیم کر کے ہم اس انسان یا ولد ماضی سے جس کی سیرت اور عمل کے متعلق ہم یہ فرض کرتے ہیں، کہ اس سے موجودہ زمانے کا انسان جو کچھ کہ یہ ہے بنا ہے وہ اختیاری شعور منسوب کرتے ہیں جو موجودہ زمانے کے انسان کی امتیازی خصوصیت ہے، تو اس انسان یا ولد ماضی کو محض فطرت سے ملحق کرتے ہیں، یعنی اس کو فطری قوتوں اور اعمال کا نتیجہ قرار دینے میں وہی محال پھر سامنے آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان کے اختیاری شعور اور اس کے اس جزو میں جو محض فطری ہے تعلق کا سمجھنا دشوار ہے (یا اگر زیادہ صحت کے ساتھ کہا جائے اس کے اس جزو میں جو اگر اس کا تعلق اس شعور کے ساتھ نہ ہوتا تو محض فطری ہوتا)۔ مگر اس دشواری سے ہم اس طرح سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے، کہ اس فرق مطلق کو نظر انداز کر دیں، جو ایسے شعور اور عالم کی اور تمام چیزوں کے مابین ہے۔ ہم فطرت کے معنی کو اس طرح سے وسعت دیں یا نہ دیں کہ اس میں وہ صورتیں بھی داخل ہو جائیں جو اس طرح سے مطلقاً مختلف ہیں، اس سے فرق میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ شعور اختیاری اپنی سب سے ابتدائی صورت میں بھی اسی طرح سے کسی ایسی حالت سے ماخوذ ہونے کو جایز نہیں رکھتا جس میں شعور نہ ہو یا جو شعور نہ ہو، جس طرح سے کہ اپنی انتہائی ترقی یافتہ صورت میں، جس طرح سے زندگی کسی ایسی شے سے ماخوذ نہیں ہو سکتی جس میں زندگی نہ ہو یا جو زندگی نہ ہو۔

صہ ۱۲۹

پس یہ دعویٰ کہ انسان اپنے وجود شعوری کی قدیم ترین منزل پر، جس کے، اور بعد کی تمام منزلوں کے مابین ایک لازمی تعلق ہے، ایسے اعمال اور ایسی قوتوں کا نتیجہ ہے، جن میں شعور اختیاری کو دخل نہیں (حالانکہ اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے، تو یہ اختیار انسانی کے ہر نظریے کے لیے مہلک ہوگا)

بغیر تناقض کے تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اگر قدیم حالت مذکورہ اعمال کا نتیجہ ہے تو اس سے حالات کے کسی تغیر کے باوجود بھی بعد کی حالت کی توجیہ نہ ہو گی؛ ورنہ پھر اس میں وہ خود کو متعین کرنے والا اصول ہو گا، جس کے ساتھ اس کے وجود کی تمام صورتوں میں اختیار ہوتا ہے۔ اگر یہ سوال پوچھا جائے کہ اگر یہ شعور ذات فطرت سے ماخوذ نہیں ہے، تو پھر اس کی اصل کیا ہے، تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا، اس کی اصل ہی نہیں ہے۔ اس کا کبھی آغاز نہیں ہوا، کیونکہ یہ ہمیشہ سے ہے۔ یہ آغاز و انجام جیسی شے کے وجود کا باعث ہے۔ جس شے کا آغاز یا انجام ہوتا ہے، وہ اس کے لیے یا اس کی نسبت سے ہوتی ہے۔

ضـ ۱۳۰

خواہش عقل اور ارادہ

۱۱۵۔ جس بنیاد پر یہ کہا گیا تھا کہ اخلاقی کردار فطری مظاہر کے ایک سلسلے میں تحویل نہیں ہو سکتا (اب یہ بات صحیح ہو یا غلط) اور اس کے ساتھ طبیعی علم اخلاق کے امکان سے انکار کیا گیا تھا، وہ اس وقت تک کافی طور پر واضح ہوگئی ہوگی۔ وہ بنیاد یہ ہے کہ ہر قسم کے کردار میں جس پر اخلاقی محمولات عاید ہو سکتے ہوں، ایک شخص خود اپنا معروض ہوتا ہے۔ اور یہ کہ اس قسم کا کردار خواہ نیک ہو یا بد، اس سے ایک محرک ظاہر ہوتا ہے، جو شخصی خیر کے ایک تصور پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو انسان عمل کے ذریعے سے معرض حقیقت میں لانا چاہتا ہے۔ اور یہ کہ اس قسم کے تصور کے احضار کی توجیہ کسی ایسے سلسلۂ حوادث سے نہیں ہو سکتی، جو زمانے میں ہو۔ بلکہ ایک ابدی شعور کے عمل کو ظاہر کرتی ہے، جو حیوانی زندگی کے اعمال کو انسان کے اندر اپنی ایک خاص محاکات یا نقل کے لیے ضروری بنا دیتا ہے۔ جو شخص اس بیان کو پڑھے گا غالباً اس پر پہلا اثر یہ ہوگا کہ ہم نے اخلاقیات کو علوم طبیعی سے ممتاز رکھنے کے جوش میں، ایسا نظریہ اختیار کر لیا ہے، جو اگر بامعنی اور صحیح بھی ہو، تو یہ اخلاقیات کی جو ایک قابل فہم بنیاد ہے، اسی کو نیک و بد عمل کے ایک ہی محرک سے

منسوب کرکے اڑا دیتا ہے، ایسا محرک، جس کو ہم خود فعل یا مظہر ارادہ کہکر ارادے کے لیے اس کے مسترد کرنے کو ناممکن بنا دیتے ہیں۔ اس بارے میں غلط فہمی سے بچنے کے لیے اور یہ بتانے کے لیے کہ ارادۂ نیک اور ارادۂ بد کے امتیاز کو جو اس میں شک نہیں کہ اخلاق کی حقیقی بنیاد ہے، ہم کیونکر سمجھتے ہیں، یہ ضروری ہوگا کہ ہم ماہیت ارادہ پر خواہش اور عقل کی نسبت سے تفصیلی بحث کریں۔

۱۱۲۔ خواہش، عقل اور ارادے کے ظاہری مشخصات سے ہم بخوبی واقف ہیں۔ ان مشخصات نے فلسفۂ اخلاق کی زبان پر ان تمام قرون میں حکومت کی ہے، جن میں اس قسم کے فلسفے کا وجود رہا ہے۔ بعض اوقات خواہش اور عقل کو اس طرح سے ظاہر کیا گیا ہے کہ گویا یہ انسان کو مختلف جہتوں میں دعوت دیتے ہیں، اور ارادے کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ فیصلہ کرتا ہے کہ ان دونوں جہتوں میں سے کونسی جہت اختیار کی جائے گی، بعض اوقات مخالفت کو اس طرح سے ظاہر کیا گیا ہے کہ جیسے یہ مختلف خواہشوں کے مابین واقع ہو، جن میں سے، (از روئے مفروضہ) عقل ایک کے لیے مقصود فراہم کرتی ہے اور کوئی غیر عقلی اشتہا دوسری کا باعث ہوتی ہے۔ اس اثنا میں نقاد ہمیشہ یہ رائے دیتے ہیں کہ تصادم صرف خواہشوں کے مابین ہوتا ہے، جس سے عقل کو صرف ایسے وزیر کی سی نسبت ہوتی ہے جو آمد و خرچ کا اندازہ کرتا ہے۔ اور اس کو ان کے آغاز، یا مقصد ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ غیر عقلی اور عقلی خواہشات کے مابین جو امتیاز ہے وہ درحقیقت قریبی لذت کی خواہش اور بعیدی لذت کی خواہش کے مابین ہے۔ یا یہ ایسی خواہش جس کے متعلق منصفانہ اندازہ یہ قرار دے، کہ اس کے حصول میں لذت سے زیادہ الم ہوگا، اور ایسی خواہش کے مابین ہے، جس میں لذت الم سے زیادہ ہو، اور اس بنا پر کالعدم نہ ہو جائے۔

جب اس نظریے کو تسلیم کر لیا جاتا ہے، تو ارادے کے معنی محض

ص ۱۳۱

ایسی خواہش کے ہو جاتے ہیں جو فی الحال اس قدر قوی ہوتی ہے کہ عمل کو متعین کر دیتی ہے۔ بلا شبہہ یہ کہا جائے گا کہ مظاہر کی ایک خاص قسم ہوتی ہے، جن کا ہماری داخلی حس مشاہدہ کر سکتی ہے (ایسی قسم جس کو افعال ارادہ کہتے ہیں) اور جو اور واقعات سے اس اعتبار سے ممیز ہوتی ہے، کہ یہ فطرت میں اس طرح سے واقع ہوتے ہیں کہ گویا ہمارا احساس ان کا باعث ہے۔ مگر ہم کو یہ فرض کرنے کا حق نہیں ہے، کہ ہر شخص کے معاملے میں درحقیقت ایک منفرد عامل یا قوت ہوتی ہے جو اس کے افعال میں کام کرتی ہے، اور یہ ان مظاہر کی واحد بنیاد ہوتی ہے، ایسا کرنا ایک منطقی گھڑنت ہوگی، جو مظاہر کے چند مجموعوں کی تہ میں ہوگی جن کو ہم ایک عام نام سے مربوط کر دیتے ہیں۔ فعل ارادی بہت سے حالات و شرایط کا نتیجہ ہوتا ہے جن سے وہ احساس بنتا ہے جو اس کی رہبری کرتا ہے۔ یہ ایسی شرایط ہوتی ہیں جو ارادے کی مختلف حالتوں میں بہت مختلف ہوتی ہیں۔

۱۳۲ یہی تنقید خواہش اور درک یا عقل پر ہوتی ہے جس کو ہم ارادے سے اس خیال سے ممیز کرتے ہیں، کہ یہ ایسی استعدادیں ہیں جن میں کچھ جزو مشترک بھی ہے مگر پھر بھی یہ اس سے مختلف ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض داخلی افعال یا مظاہر ایسے ہیں، جن کی بعض مشابہتوں کی بنا پر عام نام خواہش سے تعبیر کرتے ہیں، اور اسی بنا پر ہم ادراکات، تعقلات اور استنتاجات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اس کے بعد عقلی افعال کے عنوانات سے ایک بلند تر جنس میں تحویل کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر حد مجرد تک پہنچنے کے بعد جس کو ہم نے مظاہر کے ان چند مجموعوں میں عنصر مشابہت ظاہر کرنے کے لیے وضع کیا تھا، ایک منفرد عامل یا استعداد پر یقین کرنے لگیں، مثلاً خواہش کا لفظ وضع کر کے کہنے لگیں کہ فلاں شخص کی خواہشوں میں یہ استعداد مضمر ہے، اور عقل یا درک کا لفظ وضع کر کے کہنے لگیں کہ یہ استعداد اس سے مختلف

ادراکات، تعقلات و انتاجات کی تہ میں مضمر ہے، تو ہمیں زبان کا ایک عمل دھوکا دیتا ہے۔

۱۱- پس ہمیں پہلے یہ دریافت کرنا ہے کہ آیا ان مختلف اصطلاحوں یعنی خواہش، عقل اور ارادے کے مطابق کوئی حقیقی وحدت ان روحی اصول میں بھی ہے جن کے لیے یہ اصطلاحیں موزوں ہیں۔ کیا ان میں سے ہر ایک محض بعض مشابہتوں کو ظاہر کرتا ہے، جو داخلی مظاہر کے مابین ہوتی ہیں، کیا یہ ایک نقطۂ نظر کو ظاہر کرتے ہیں، جس سے ان مختلف مظاہر کے مجموعوں پر نظر کی جا سکتی ہے، اور اس طرح سے خود مظاہر میں وحدت پیدا نہیں ہوتی، بلکہ اس شخص میں وحدت ہوتی ہے، جو ان کا تصور کرتا ہے۔ یا پھر کوئی منفرد اصول ہے، جو خود کو غیر متناہی اختلاف حالات و علایق کے ساتھ انسان کی کل جزئی خواہشوں میں ظاہر کرتا ہے، اور اس طرح سے اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک نام سے موسوم ہے۔ اور اسی طرح سے کیا ہمارے افعال عقل و ارادہ انفرادی طور پر ایک اصول کو ظاہر کرتے ہیں، جو افعال کے ہر مجموعے کو ممکن بناتا ہے، اور اپنی جگہ پر اس نام کا مستحق ہوتا ہے جس کا کہ یہ حامل ہوتا ہے۔ ہمیں اس آخری نظریے کے اختیار کرنے کے وجوہ ملیں گے۔ لیکن اس سے جو معنی ہم لیتے ہیں، وہ یہ نہیں کہ ایک شخص میں تین علیحدہ اصول یا حامل ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک اس کے فعل خواہش فعل فہم اور فعل ارادہ کی تہ میں مضمر ہوتا ہے۔ ہم اس کو اس معنی میں اختیار کرتے ہیں، کہ ایک موضوع یا روح ہوتی ہے جو ایک شخص کے تمام تجربات خواہش میں خواہش کرتی ہے، اور اس کے تمام اعمال عقلی میں سمجھتی ہے اور اس کے تمام افعال ارادی میں ارادہ کرتی ہے، اور یہ کہ اس کی تمام خواہشوں کی اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ سب کی سب ایک ہی عامل کی خواہشیں ہوتی ہیں، جو سمجھتا بھی ہے، اور اس کی عقل جب سرگرم عمل ہوتی ہے تو اس کے عمل کی خاص خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ

ص ۱۳۳

یہ اسی موضوع کا عمل ہے جو خواہش بھی کرتا ہے، اور اس کے افعال ارادی کی اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ اسی موضوع سے عمل میں آرہے ہیں جو خواہش بھی کرتا ہے اور سمجھتا بھی ہے۔

۱۱۸۔ اب ہم خواہش پر اور غور کرتے ہیں۔ جبلی تسویق اور اس قسم کی خواہش میں جو امتیاز ہے، جو ہمارے انسانی تجربے میں عامل ہوتی ہے وہ بیان ہو چکا ہے۔ خواہش میں اپنے مقصود کا شعور ذات مترشح ہوتا ہے۔ اس شعور مقاصد میں جو شعور ذات بھی ہوتا ہے، یا شعور ذات میں جو شعور مقاصد بھی ہوتا ہے، ہم کو خواہش (جس طرح سے کہ ہم اس کو جانتے ہیں) عقل اور ارادے کی امتیازی خصوصیت ملتی ہے، جو حیوانی روح کے ان اعمال کے مقابلے میں نمایاں ہیں، جن کے ساتھ یہ اکثر خلط ملط ہو جاتا ہے۔ اور یہ شعور وہ مشترک بنیاد بھی ہے، جو خواہش، عقل و ارادہ کو ایک دوسرے سے متحد کرتی ہے۔ روح کی زندگی کے ظاہر کرنے کے متعلق جو محاورے ہماری زبان پر ہیں، وہ قدرۃً اس امتیاز کو مبہم بناتے ہیں، جس کو واضح کرنا یہاں نہایت ضروری ہے، ہم ہمیشہ حس کے متعلق اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں، کہ جیسے یہ خود ایک شے کا شعور ہو، جس سے کہ یہ تہیج ہوتی ہو۔ ہم اس شے کے یا اس شے کے محسوس کرنے کا ذکر کرتے ہیں، اور اس کو اس میں شک نہیں کہ ہم محسوس کرتے ہیں، مگر اس کو ہم صرف اس وجہ سے محسوس کرتے ہیں، کہ ہم کو شعور ذات ہوتا ہے، اور اس لیے کہ احساس میں ہم خود کو ان احساسات سے ان کے موضوع ہونے کی حیثیت سے علٰحدہ سمجھتے ہیں۔ یہ خلط مبحث اس وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے کہ عام محاورے میں احساس و شعور ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔ اس سے اس فرق کا محسوس کرنا اور بھی دشوار ہو جاتا ہے، جو اس احساس ذات میں جو ہر قسم کے لذت و الم میں مضمر ہوتا ہے، اور اس امتیاز کرنے والے احضار نفس میں ہے، جو موضوع احساسات بھی ہوتا ہے اور ان سے

تو یہ نامعلوم ہی رہتی۔ جو باوجود اس کے کہ کسی ایک عنصر یا تمام عناصر کا وصف نہیں ہے، جو اس کے لیے ضروری ہوتے ہیں، اس موضوع کا جس کو اس کا تجربہ ہوتا ہے، اس طرح سے ذاتی معاملہ ہوتا ہے کہ اس کا کسی اور طرح سے پتا نہیں چل سکتا، اور اسی خاص موضوع کے ماضی سے متاثر ہوتا اور مستقبل کو متاثر کرتا ہے اس کے علاوہ کسی اور کے ماضی و مستقبل سے نہ متاثر ہوتا ہے اور نہ متاثر کرتا ہے۔

حیوانات و نباتات کے مابین امتیاز کا جو مسئلہ ہے، اور یہ سوال کہ آیا کل حیوان محسوس کرتے ہیں، اور آیا کوئی درخت بھی محسوس کرتا ہے، اصطفاف سے متعلق ہے، جس سے ہم کو یہاں کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس سوال کا جس طرح سے بھی جواب دیا جائے اس سے انفرادیت کی امتیازی نوعیت کے محسوس کرنے کی اہمیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، جو احساس کے اندر ہوتی ہے، اس میں شک نہیں کہ اس انفرادیت کو اپنے تجربے سے جانتے ہیں نہ کہ حیوانات کے مشاہدے سے۔ لیکن جو کچھ اس کی علامات ہیں ان کی بنا پر اگر ہم کم از کم کل مہرہ پشت جانوروں سے منسوب کریں تو جایز ہے۔ یہ کہنا تو گمراہ کن ہوگا، کہ وہ اسی طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح سے کہ انسان محسوس کرتے ہیں، اور وہ اسی معنی میں فرد ہیں جس معنی میں انسان ہوتے ہیں کیونکہ اس کے معنی اس امتیازی خصوصیت کے نظرانداز کرنے کے ہیں، جو انسانی احساس اور انسانی انفرادیت کو شعور ذات سے حاصل ہوتی ہے، جس کو ہم کسی وجہ سے حیوانات سے منسوب نہیں کر سکتے۔ مگر یہ دعویٰ کہ وہ انسان سے کم محسوس نہیں کرتے اور انسان سے کم فرد نہیں ہوتے، حد کے اندر معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر خواہش سے ہماری مراد وہ تسویق ہوتی ہے، جو الم کے دور ہونے کے بعد محسوس ہوتی، اور جس کو الم اپنے ساتھ فرد کے پاس لاتا ہے، یا وہ محسوس احتیاج ہوتی ہے جو احساس لذت کے بعد باقی رہتی ہے۔ اگر ارادے سے ہماری مراد اس فعلیت

ص ۱۳۵

سے زیادہ نہیں ہوتی جس کا تعین احساس سے ہوتا ہے تو ہم اس کے علاوہ کچھ کر ہی نہیں سکتے کہ خواہش اور ارادے کو حیوانات سے منسوب کر دیں۔

۱۲۰۔ لیکن اگرچہ احساس (اس معنی میں جس معنی میں کہ تشریح ہو چکی ہے) انفرادیت کا موجب ہوتا ہے، مگر یہ اس معنی میں انسان کی پوری انفرادیت کے مساوی نہیں ہے۔ یہ ذات انسانی کو جیسی کچھ کہ یہ ہے ویسی نہیں بناتا۔ ہم میں سے ہر شخص ایک یا فرد ہے، نہ محض اس وجہ سے کہ وہ محسوس کرتا ہے، اور اس حد تک شاعر ہے، بلکہ وہ اس معنی میں فرد ہے کہ وہ اپنے احساسات کا اپنے پر احضار کرتا ہے، وہ خود کو ان سے علیحدہ سمجھتا ہے، اور ان کا اس طرح سے شعور رکھتا ہے کہ یہ بہت سے علایق ہیں، جو اس کے یعنی ذات منفرد کے عالم کے ساتھ ہیں، اور مختصراً اس کے لیے بہت سے واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں، لہذا شاعر نفس ہونے کی حیثیت سے بھی ہم علم کی قابلیت رکھتے ہیں، کیونکہ شاعر نفس ہونے کی حیثیت سے ہمیں واقعات کے سامنے اپنے موجود ہونے کا وقوف ہوتا ہے، صرف شعور نفس کی بدولت ہمارے لیے ایک عالم ہوتا ہے، جس کا ہم علم حاصل کرتے ہیں۔ اس معنی میں انسان کا شعور ذات اس کی عقل ہے۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ شعور ذات کی مجرد صورت تعقل واقعات ہوتا ہے۔ احساس سے علیحدہ ہم شعور ذات کی نسبت کچھ نہیں جانتے اور غالباً ہمیں یہ فرض کرنے کا حق ہے کہ ایسی کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ لہذا جس شعور ذات کا ہم ذکر کرتے ہیں، اس میں احساس شامل ہے۔ وہ احساس نہیں جو شعور ذات کی نوبت سے پہلے ہوتا ہے، بلکہ وہ احساس جو کہ شاعر ذات روح یا ذہن کے لیے ہوتا ہے، یا وہ احساس جو ایک خارجی عالم سے مختلف قسم کے علایق رکھنے کا ہوتا ہے، اپنے وجود کی اس حقیقت میں، اپنے حواس کے ساتھ اس واقعی اتحاد عمل میں شعور ذات، استعداد فہم ہے۔ جو اپنی کامل فعلیت کے عالم میں اس مواد

صفحہ ۱۳۶

کی تدریجی تحلیل سے جو کہ حواس کے اندر ہوتا ہے، یا جس کو حواس ظاہر کرتے ہیں، علم یا عالم کا واقعی فہم عالم وجود میں آتا ہے۔ اسی طرح سے شعور ذات خواہش کی استعداد یا امکان ہوتا ہے جس حد تک خواہش کی یہ خصوصیت ہوتی ہے، کہ یہ ان معروضات کی طرف مایل ہوتی ہے، جو اس شخص کے ذہن کے سامنے ہوتے ہیں، جو ان کی خواہش کرتا ہے۔

اگر یہ بیان عجیب معلوم ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو ہماری عادت تجرید گمراہ کرتی ہے۔ اگر شعور ذات کو حسوں سے منتزع کر کے دیکھا جائے (جو ایک غیر حقیقی بات ہوگی) جو شعور ذات رکھنے والی روح کے لیے قابل فہم واقعات بن جاتے ہیں، تو ہم کو اس بیان میں ایک معمہ نظر آتا ہے کہ یہ بنیاد فہم ہے۔ اسی قسم کے سبب کی بنا پر ہم لڑکھڑاتے ہوئے اس تصور پر جا پڑتے ہیں کہ ہماری خواہشیں شعور ذات پر مبنی ہیں، کیونکہ ہمیں شعور ذات کو احتیاجات و تسویقات سے منتزع کر لینے کی عادت ہوتی ہے، جو حس کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم شعور ذات کو روح سے اور حس و اشتہا کی فعلیتوں سے علحدہ فرض کرتے ہیں، جو ایک روح میں شعور ذات کی پیدائش سے پہلے ہوتے ہیں۔ پس ہم اس کا خود ان استعدادوں اور افعال خواہش و فہم سے مقابلہ کرتے ہیں، جو درحقیقت اس کا اس معنی میں اظہار ہوتے ہیں، کہ صرف شاعر ذات ہونے کی وجہ سے روح ان کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر شعور ذات ایک روح کا شعور ذات نہ ہوتا، اگر یہ ایک ذی حس و ذی اشتہا زندگی میں پیدا نہ ہوتا، تو یہ خود کو فہم اور خواہش کی صورت میں ظاہر نہ کرتا، بلکہ یہ جو کچھ بھی ہے، ان میں سے کوئی سی چیز بھی نہ ہوتا۔ نفسی فعلیت کی وہ اشکال، جن میں یہ واقع ہوتا ہے، آگے بڑھ کر اس تک پہنچ جاتی ہیں، اگرچہ ان میں سے کوئی بھی اس کے واقع ہونے سے متغیر نہیں ہوتی، یہ اس کا مافیہ ہوتی اور اس کو پُر کرتی ہیں، مگر نہ ایسا مافیہ جو روح میں شعور ذات کے ابتدائی اظہار کے بعد ویسا ہی رہتا ہو، بلکہ ایسا مافیہ جو اپنے لیے ایسی فعلیت کے ذریعے

سے جس کی شعور ذات امتیازی صورت ہوتا ہے، ہمیشہ نئی صورتیں اختیار کرتا رہتا ہے۔
۱۲۱۔ جس طرح شعور ذات کا عمل، فہم کے اندر اس وقت ظاہر ہو جاتا ہے، جب ہم خود سے یہ پوچھتے ہیں کہ وہ واقعات جن سے ہماری عقل کو بحث ہوتی ہے، کیونکر ہمارے لیے موجود ہو جاتے ہیں، (یعنی جسکے حادثات کا ہم کو واقعات کی حیثیت سے کیونکر فہم ہوتا)، اسی طرح سے اس کا فعل خواہش میں اس وقت ظاہر ہو جاتا ہے، جب ہم خود سے یہ دریافت کرتے ہیں، کہ جن معروضات کی طرف ہماری خواہشیں مایل ہوتی ہیں، اور جو ان کو معروض بناتی ہیں، ہمارے ذہنوں میں کیونکر پیدا ہوتی ہیں۔ ایک بالکل ابتدائی مثال لو، ہم کو خوراک کی خواہش کیونکر ہوتی ہے۔ ابتداءً جس جواب کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم بھوکے ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے کہ ہم اس جواب کو تسلیم کریں، ہمیں نہایت ہوشیاری سے یہ دریافت کرنا چاہیے کہ خواہش سے ہماری کیا مراد ہے؟ کیا ہم اس سے (۱) خود بھوک مراد لیتے ہیں، ایک قسم کے تکلیف دہ احساس کی حیثیت سے، (۲) یا خوراک حاصل کرنے کی جبلی تسویق مراد لیتے ہیں، جو ایک مولم احساس سے ہیجان میں آتی ہے، مگر اس کے ساتھ اس شے کا شعور نہیں ہوتا، جس کی طرف تسویق مایل ہوتی ہے یا (۳) یہ ایسی تسویق ہوتی ہے، جو اس لذت کے تمثال سے ہیجان میں آتی ہے، جس کا پہلے کھاتے وقت تجربہ ہوا تھا، جیسی کہ کھانے کی گھنٹی بجتے وقت گھر کے پلے ہوئے کتے یا بلی کے اندر مشاہدے میں آتی ہے، یا (۴) صحیح معنی میں، ایک معروض کی خواہش ہوتی ہے، یعنی کسی ایسی شے کی جس کا خواہش کرنے والا موضوع اپنے آپ یعنی اس موضوع سے جو خواہش کرتا ہے، اور دیگر معروضات سے جن کی خواہش ہو سکتی ہے، مگر فی الحال نہیں ہو رہی ہے ممیز کر کے احضار کرتا ہے۔
خوراک کی خواہش کو اگر ہم ان معنی میں سے صرف دوسرے معنی میں لیں تو اس وقت کو کسی کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وہ خوراک کی

ص ۱۳۷

محض اس لیے خواہش کرتا ہے کہ بھوکا ہے۔ پہلے معنی میں باوجودیکہ خواہش وہی ہے جو بھوک ہے، مگر اس کی اس سے توجیہ نہیں ہو سکتی بلکہ اس طریق کے صرف فعلیاتی بیان سے ہو سکتی ہے جس میں بھوک پیدا ہوتی ہے۔ آخر الذکر دو معنی میں، 'خوراک کی خواہش' کی بھوک سے توجیہ نہیں ہوتی، بھوک کو خواہ محض ایک المناک احساس خیال کیا جائے یا اس کے اندر اس احساس کے رفع کرنے کی کوئی جبلی تسویق داخل سمجھی جائے، یہ ان دونوں معنی میں خوراک کی خواہش کے بغیر موجود ہو سکتی ہے خوراک کا کھانا، اور اس کی تلاش سے لازماً بھوک اور اس کے رفع کرنے کی جبلی تسویق سے کچھ زیادہ مترشح نہیں ہوتا، لازمی طور سے تو ان سے ایک تمثال لذت کا احیا بھی مترشح نہیں ہوتا، جو پہلے کسی قسم کی خوراک کے کھانے سے ایتلاف رکھتی ہو، چہ جائیکہ ایسی شے کی خواہش جس کا اظہار ایک لذت بخش شے کی حیثیت سے ہوتا ہو۔ ابتداءً تو انسان کے بچے کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ خوراک کو جبلی طور پر تلاش اور حاصل کرے، بغیر اس کے کہ اس کو اس امر کا کوئی سابقہ تجربہ ہو کہ اس سے الم گرسنگی دور ہو جائے گا، اور بغیر اس احضار کے کہ الم کا رفع ہونا غایت ہے، جس کے لیے وسایل کے تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر غذا کی جستجو اس طرح سے بعض صورتوں میں جبلی ہونی چاہیے یعنی یہ اپنے معروض کے شعور کے بغیر جاری رہے، تو یہ ثابت کرنے کے لیے کوئی چیز نہیں ہوتی کہ سوائے ان صورتوں کے جہاں خود ہمارا تجربہ، یا ایسا تجربہ، جس کی خبر ہم کو ہو سکے، اس کے خلاف شہادت دیتا ہو، باقی تمام صورتوں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔

ص۱۲۸

۱۲۲۔ اب ایک حیوان کی روح میں اس وقت جو کچھ واقع ہوتا ہے، جب وہ بھوکا ہوتا ہے اور خوراک تلاش کرتا ہے، وہ اس قسم کا تجربہ نہیں ہے۔ لہذا اپنے متعلق یا اپنے ہم جنسوں کے متعلق جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں خوراک کی ایسے معروض کی حیثیت سے خواہش ہے،

جس کا ہم کو شعور ہوتا ہے، حیوانوں پر صادق نہیں آتا۔ اس میں شک نہیں
جو حیوان زیادہ تر ہمارے قریب رہتے ہیں، ان سے تسویقات عمل کی تمام
علامات ظاہر ہوتی ہیں، جن کا ہیجان ان بار بار آنے والی تمثالات لذت
سے ہوتا ہے، جن کا پہلے تجربہ ہو چکا تھا، لیکن سابقہ لذت کی تمثال کا یہ
اعادہ خود اس شے کے شعور کے مطابق نہیں ہے جو کسی خاص لذت پر
مشتمل ہوتی ہے۔ ایک صورت سے شعور ذات اس طرح سے مترشح ہوتا
ہے جس طرح سے دوسری صورت سے نہیں ہوتا۔ ایک ذی حس موضوع
میں کسی سابقہ تمثال لذت کے محض احیا، اور اس کے بعد تجدید لذت کی
تسویق سے، یہ مترشح نہیں ہوتا، کہ لذت سے علٰحدہ وہ موضوع خود اپنا بھی
کوئی شعور رکھتا ہے، اور اس حیثیت سے کہ میں ہی وہ موضوع ہوں،
جو اس سے لذت اندوز ہو چکا ہوں، اور پھر ہو سکتا ہوں، اور اس کے
علاوہ اور بہت سی لذتوں سے لذت اندوز ہو چکا ہوں، جن کا اس سے
مقابلہ کیا جا سکتا ہے، اور نہ اس سے خارجی عالم کا کوئی شعور مترشح ہوتا
ہے، جس سے لذت کی شرایط متعلق ہیں، جو اس کے وسایل ونتایج ہیں۔

۱۲۳۔ چونکہ ہمارے اصول کا تعلق اس امر کی تحقیق سے ہے، کہ
ہم میں کیا کیا خواہشیں ہیں۔ نہ کہ اس سے کہ حیوانوں میں کون کون سی
خواہشیں نہیں ہیں، اس لیے ہمیں ان اعتراضات پر بحث کرنے کی ضرورت
نہیں ہے، جو اس نظریے پر از خود وارد ہوتے ہیں، کہ حیوانوں کے
افعال کی تمام اشکال کی ان سے شعور ذات منسوب کیے بغیر توجیہ ہو سکتی
ہے۔ یہ ایسے اعتراضات ہیں، جو غالباً اس وقت محو ہو جائیں گے، جب
ہم کو وہ فرق اچھی طرح سے محسوس ہو جائے گا، جو ایک انفرادی روح
اور فرد کے اپنی انفرادیت کا خود احضار کرنے میں ہے یعنے اس کے
خود کو ان علایق سے علٰحدہ سمجھنے میں ہے، جو اس دنیا کے ساتھ ہیں جب
فرق سمجھ میں بھی آجاتا ہے، اس وقت بھی ممکن ہے کہ کتے اور گھوڑے
کے ہمدرد شاہد کو یہ بات تسلیم کرنے میں تامل ہو کہ ان کا عمل ایسے

صہ ۱۳۹

سلسلۂ تسویقات کو ظاہر کرتا ہے، جو لذت و الم کی تمثالات پر مبنی ہوتی ہیں، اور اس میں ذات یا عالم کی جانب کوئی شعوری حوالہ نہیں ہوتا جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس میں ایسا حافظہ، ایسا ادراک، ایسا خوف، ایسی امید، نہیں ہوتی، جیسی کہ ہم میں ہوتی ہے۔ جو حیوانات انسان سے مانوس ہیں، ان کی نسبت ہم اس امر سے تو انکار نہیں کر سکتے، کہ ایک معنی میں یہ تجربے سے سیکھتے ہیں، یہ وہ اعمال ہیں جن سے ایک مشاق تربیت یافتہ حیوان لذت کے حاصل کرنے یا الم سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، جن کا تخیل تسویق پیدا کرتا ہے، ان سے ایسی بہت سی حسیوں کی لذت و الم کی تمثالات کا موجودہ لذت و الم سے ائتلاف مترشح ہوتا ہے، جو اس سے مربوط پائی گئی ہیں۔ یہ بات بہت آسانی کے ساتھ فرض کر لی جاتی ہے، کہ تمثالات کا ایسا عادتی تسلسل خود ہمارے مانند واقعات کے تجربے کے مساوی ہے، یعنی خارجی عالم کے ایسے فہم کے جس کا لازمی متلازم شعور ذات ہے۔ یہ مفروضہ ہماری اس عادت کی وجہ سے کہ ہم حیوانات کے طرز عمل کو ایسی اصطلاحات میں بیان کرتے ہیں، جو ہمارے تجربے سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ جوں جوں حیوانی زندگی کے بیان کا لوگوں کو شوق ہوتا جاتا ہے اسی قدر ان اصطلاحات کا استعمال بڑھتا جاتا ہے اور کثیر الوقوع ہوتا جاتا ہے۔ یہاں اس مفروضے پر بالتفصیل رائے زنی کرنے کا خیال نہیں ہے، یہ بتا دینا کافی ہے، کہ یہ ایک مفروضہ ہے، کہ ایسے معروضات کا شعور خواہ وہ معروضات علم ہوں یا مطلوبات خواہش، تمثالات کے کسی مقررہ تسلسل کے علاوہ یا ایسی مسلسل تمثالات کی کسی جہت سے کچھ زیادہ اور ان کے علاوہ ہے۔ اور یہ امر کہ معروضات کا یہ شعور، خواہ حیوانات اس میں شریک ہوں یا نہ ہوں، انسانی تجربے کی خصوصیت ہے، اس تجربے کی بھی جس کے ذریعے سے ہم فطرت سے واقف ہوتے ہیں، اور اس کی بھی جس کے ذریعے سے اخلاق عالم وجود میں آتا ہے۔

صفحہ ۱۴۱

۱۲۴۔ خوراک کی خواہش کی ابتدائی مثال کی طرف پھر لوٹتے ہیں، اس کے اگرچہ ایسے معنی بھی ہیں، جن میں اس کا شعور ذات سے تعلق نہیں ہوتا، ان معنی میں یہ ہمارے اخلاقی تجربے کا عنصر نہیں ہوتی۔ بہ حیثیت انسان کے یہ جو ہمارے افعال کو متعین کرتی ہے، تو اس صورت میں یہ ایک مقصود کی خواہش ہوتی ہے، خواہ ہم اس کو ایک خاص الم کا ارتفاع کہیں یا ایک خاص لذت کا حصول، یا زندگی اور قوت کی بقا، یا کوئی مقصود جس کی خاطر زندگی اور قوت کی تلاش ہو، اور خواہ ان غایتوں میں سے ہر ایک غایت کے لیے ایک خواہش فرض کریں، جو ارادے کی وحدت میں شامل ہو، جو خوراک نوش کرنے پر مایل ہوتا ہے، یا بہر صورت ہمارے مقصود کو مقصود ایک ذات نے بنایا ہے، جو خود کو اپنے تجربے سے علیحدہ سمجھتی ہے۔ بھوک کا الم، کھانے کی لذت، دونوں کا ایک کائنات آلام ولذات کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے احضار ہوتا ہے جن کی نسبت موضوع یہ خیال کرتا ہے، کہ ممکن ہے ان سے میں تکلیف اٹھاؤں یا لذت گیر ہوں، اور جن کی نسبت سے وہ اس الم یا لذت کو جگہ دیتا ہے جو اس وقت کے لیے اس کے تمثل میں غالب ہوتی ہے۔ اس کے لیے احساس کا ایک عالم ہوتا ہے، جو اپنے واقعی حلقے کے اندر کتنا ہی محدود کیوں نہ ہو، مگر اس کی استعداد غیر محدود ہوتی ہے۔ اور وہ خود کو اس عالم کا مرکز سمجھتا ہے۔ اس عالم کے ساتھ ربط رکھنے کی بنا پر بہ حیثیت مقصود کے اس کے لیے تعین ہوتا ہے، اور اس طرح سے یہ باعتبار اصل کتنی ہی حیوانی کیوں نہ ہو، مگر تجربے کے قبل و بعد سے اس قسم کے حوالے کی بنا پر یہ اس کے لیے ایسی بن جاتی ہے جیسی کہ یہ اس حیوان کے لیے نہیں ہوتی جو کہ اس کو محسوس تو کرتا ہے، مگر خود کو اس فوری احساس سے تمیز نہیں کرتا۔ یہ بات چونکہ حیوانی لذات کے متعلق بھی صحیح ہے، اگر ان کی خواہش مقصود کی حیثیت سے کی جائے تو یہ ایسے مقصود کے متعلق تو اور بھی واضح طور پر صحیح ہوگا، جیسے زندگی اور قوت کی بقا ہے۔ اور

ہر ایسی غایت کے متعلق جس کے لیے زندگی اور قوت کی خواہش کی جاتی ہے۔ اپنی زندگی کا بہ حیثیت غایت کے تعقل کرنا، اور غایتوں کو ایسا سمجھنا، جن کی خاطر وہ زندہ رہنا چاہتا ہے، صرف ایسے وجود کے وظایف ہیں، جو اپنے کثیر تجربے میں سے اپنے لیے واقعی اور ممکن کا امتیاز کرسکتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی اس کو اس طرح سے اکھٹا کرسکتا ہے کہ گویا اس کا تعلق اس کے منفرد وجود سے ہے۔

۱۲۵۔ پس انسان کی وہ خواہشیں بھی، جن کی اصل اس معنی میں حیوانی احتیاج، یا حیوانی لذت کی قابلیت ہوتی ہے، کہ اس قسم کی احتیاج یا قابلیت کے بغیر ان کا وجود ہی نہ ہوتا، انسان میں شعور ذات کے واسطے سے ایسی خواہشیں بن جاتی ہیں جو شعوری طور پر معروضات کی جانب مایل ہوتی ہیں، اور شعور ذات ہی ان معروضات اور ہر قسم کے معروضات کے احضار کی شرط ہے۔ صرف معروضات کی جانب شعوری طور پر مایل ہونے ہی کی بنا پر انسانوں میں اخلاقی کیفیت ہوتی ہے یا ہمارے ویسا کچھ بنانے میں عامل ہوتے ہیں، جیسے کچھ کہ ہم ہیں۔ خوراک کی خواہش کرنا بھوکے ہونے کے معنی میں، یا ایسی تسویق رکھنے کے معنی میں، جو کھانے کی کسی لذت کے تمثل سے مُتہیّج ہوتی ہو، بلا لحاظ اس ذات کے جو لذات کا احضار کرتی ہے، اخلاقی فطرت کا فعل نہیں ہے، اگر ہم اپنی بیداری یا ہوش کی حالت میں ایسے محض حیوانی تجربے کے قابل ہوں، تو کم از کم یہ انسان کی حیثیت سے ہمارے نیک و بد پر اثر نہیں رکھتا۔ اس کارِ روح کی اس حالت یا سیرت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، جس پر اخلاقی معنی میں لفظ نیک و بد کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہ تجربہ روح حیوانی کے رجحانات سے کتنا ہی تابع کیوں نہ ہو اس قسم کا تعلق رکھنے کے لیے اس کو اپنی اصل خصوصیت ان رجحانات پر شعور ذات کے موثر ہونے سے حاصل کرنی چاہیے جس کے ذریعے سے ایک انسان اس لذت سے جو ان رجحانات سے ماخوذ ہوتی ہے ایسی غایت ہونے کی حیثیت سے واقف ہوتا ہے، جس کو

صا۱۴۱

وہ اپنی بنالیتا ہے۔

۱۲۶- اور نہ یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے، کہ وہ معروضات خواہش، جو ایک مہذب و تعلیم یافتہ انسان کی زندگی کے لیے نہایت ہی ضروری ہیں، جو محض شہوانی جذبات سے بالاتر ہو چکتا ہے، براہ راست حیوانی رجحانات کے تابع ہیں۔ انھیں شعور ذات سے محض اپنی یہ خصوصیت حاصل نہیں ہوتی کہ یہ وہ معروضات ہیں جن کو انسان اپنی خیر بناتا ہے۔ وہ میلانات جن سے خود خواہشیں، پیدا ہوتی ہیں۔ برخلاف بھوک کے الم اور کھانے کی لذت کے میلانات نظام حیوانی سے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ ایسی حالت سے پیدا ہوتے ہیں، جس کو صرف ایک شاعر ذات عامل عالم وجود میں لا سکتا ہے۔ اخلاقی زندگی کی کشمکش اب سے بہت سادہ ہوتی، اگر محض ان جسمانی لذات کے لیے ہوتی، جن سے بحث کرتے وقت بقول ارسطو، پرہیزگاری اور غیر پرہیزگاری کی صفتوں کا اظہار ہوتا ہے۔ سب سے قوی طاقت جسے عقل سلیم کو مطیع و منقاد کرنا، یا انسان کی کسی حقیقی خیر کے لیے معاون بنانا ہوتا ہے، جذبات ہیں، جن کی ایک معنی میں خود عقل ماں ہوتی ہے۔ یہ وہ جذبات ہیں، جن سے حیوان واقف نہیں ہوتے، کیونکہ یہ ان حالات سے پیدا ہوتے ہیں، جو انسانی معاشرے کی امتیازی خصوصیت ہیں۔ ان کا تعلق ایسی چیزوں سے ہے، جو شعور ذات رکھنے والے عاملوں کے میل ملاپ ہی سے عالم وجود میں آ سکتے ہیں۔

ص۱۴۲ یہ اکثر اوقات ایسے جذبات کے متعلق صحیح ہوتا ہے، جن کو ممکن ہے کہ ہم پہلی بار غور کرتے وقت حیوانی اشتہاؤں میں شمار کر لیں، مثلاً شرابی جو شراب پیتا ہے وہ شراب خوری کی لذت کے لیے نہیں پیتا، بلکہ آلام کو غرق کرنے یا لذات کے حاصل کرنے کے لیے پیتا ہے (آلام مثلاً ملامت نفس کی تکلیف، لذات جیسے کہ تخیل کی تیزی یا عمدہ صحبت کا احساس) اور اس کی صرف ذی فکر انسان ہی قابلیت رکھتا ہے۔ عشق جو ممکن ہے، فریضے سے نہایت ہی خطرناک مخالفت رکھتا ہو، محض جنسی تسویق نہیں ہوتا،

بلکہ یہ ایک شخص کی طلب کا جذبہ ہوتا ہے، جس میں عاشق کو اپنی اور محبوب دونوں کی شخصیت کا انتہائے شدت سے شعور ہوتا ہے۔ ہمارے رشک حسد آرزوئیں (اب ان کی خارجی علامات حیوانات کے بعض جذبات کے ظاہر کرنے کی صورتوں بیں کتنی ہی مشابہت کیوں نہ ہو) سب کے سب اپنی نوعیت کے اعتبار سے ممتاز طور پر انسانی ہیں، کیونکہ ان سب کی بنا ایسی اغراض پر ہے، جو صرف شاعر ذات وجودوں کے لیے ممکن ہیں۔ ہم اس قسم کے جذبات کو ان کی ہیج علتوں سے علیٰحدہ نہیں کر سکتے۔ ان کے ان مواقع کو علیٰحدہ کر دو، جو ہمارے اس طرح کے ملاپ سے پیدا ہوتے ہیں تو خود جذبات اپنی اس حالت پر باقی نہیں رہتے، جس طرح سے کہ ہم ان کو جانتے ہیں۔ اپنے ہمسایے کے جن فوائد پر مجھے رشک ہوتا ہے، معاشرے یا کسی شخص کی عنایت، جو مجھے تو نصیب نہیں ہوتی اور وہ حاصل کر لیتا ہے، اور جس کی وجہ سے مجھے اس پر رشک ہوتا ہے، صورت قوت یا منزلت کی برتری جس کی وجہ میرا تمثل بعد میں آرزو پیدا کرتا ہے، یہ سب کی سب باتیں اگر فاعل کو شعور ذات نہ ہو، یا اس کو اور شاعر ذات فاعلوں سے سابقہ نہ ہو تو اس کے لیے ایسی معدوم ہو جائیں گی جیسے اندھے کے لیے رنگ۔

۱۲۷۔ اب اس امر پر غور کرنا چاہیے، کہ یہی نہیں کہ وہ خواہشیں اور جذبے جو ہمارے اخلاقی تجربے کے جزو ہیں اس اعتبار سے ایک شاعر ذات روح کے عمل پر مبنی ہوتے ہیں کہ ان کے معروضات کا اس کو احضار ہوتا ہے اور ان میں سے بہت سے ان حالات کے اعتبار سے، جن میں کہ یہ پیدا ہوتے ہیں، اس احضار کے تابع ہوتے ہیں، بلکہ جس طرح سے یہ ایک دوسرے کی تحدید کرتے ہیں، اس میں ایک ہی عمل مضمر ہوتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ہم اپنی اس معروض کی خواہشوں کا اس طرح سے ذکر کریں، گویا ان میں سے ہر ایک انفراداً عمل کر رہی ہو۔ یا گویا ان میں سے ہر ایک اور خواہشوں سے علیٰحدہ ہم پر عمل کر رہی ہو، اگرچہ ہمارا کردار

ص ۱۴۳

ان کے مجموعی اثر کو ظاہر کرتا ہو۔ لیکن اس قسم کی گفتگو ہمارے تجربے کا صحیح مظہر نہیں ہے۔ اس طرح سے ہم پر کبھی کسی شے کی خواہش مستولی نہیں ہوتی، کہ ہمارے ذہن سے اور چیزوں کی خواہشوں کا خیال نکل ہی جائے بالخصوص ایسی چیزوں کا جن کے ملنے یا نہ ملنے سے ہماری مسرت پر اثر پڑتا ہو۔ اپنے حرکات پر غور و فکر کر کے ہم غالب خواہش کو اس قید سے نکال لیتے ہیں، خواہ اس کی قوت کو زیادہ کر کے یا اس یقین سے مدد پہنچا کر کہ اس کی تشفی سے دوسری خواہشوں کی تشفی ہوتی ہے، یا ان کی تشفی میں خلل واقع ہوتا ہے۔ اس کے اندر ہماری مشغولی کبھی تکمل نہیں ہوتی، بلکہ دوسری خواہشوں کی تشفی سے جو مسرت کا امکان ہوتا ہے، اس سے اس پر اثر پڑتا ہے، اگرچہ یہ اس قدر نہ ہو کہ خارجی کردار میں نمایاں ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے معمولی شوق کی چیزوں کی اپنی عام مسرت کی غرض سے خواہش نہیں کرتے، اور نہ اس لذت کی غرض سے خواہش کرتے ہیں جس پر تشفی خواہش مشتمل ہوتی ہے۔ اس بات کی طرف کئی بار اشارہ ہو چکا ہے کہ اگر مسرت کی خواہش سے علیحدہ جزئی طور پر اشیا کی خواہش نہ ہو تو مسرت کی خواہش کا وجود ہی نہ ہو سکتا تھا، کیونکہ اس مسرت کے قوام کے لیے کوئی شے نہ ہوتی، جس کی خواہش ہوتی، لیکن ہر خواہش میں میں اس حد تک اپنے آپ کو خواہش سے علیحدہ کر لیتا ہوں، کہ خود کو دوسری خواہشوں کی تشفی کی لذت سے بھی بہرہ مند ہوتا ہوا فرض کرتا ہوں، اور خود خواہش کو اس غیر ارادی اندازے سے جس میں اس کی تشفی مسرت کے لیے مفید یا مضر معلوم ہوتی ہے، تقویت پہنچتی ہے یا اس میں رکاوٹ واقع ہوتی ہے۔

۱۲۸۔ حتیٰ کہ ایسے شخص میں بھی جس کا دل نہایت ہی سختی کے ساتھ ایک مقصد مثلاً جائداد پیدا کرنے یا پارلیمنٹ میں یا علم و فن میں کسی مقصد کے پورا کرنے پر جما ہوتا ہے، اگرچہ اس کو ایک فقرے سے ظاہر کیا جا سکتا ہے، مگر درحقیقت اس میں بہت سی مختلف خواہشوں کی تشفی کو دخل ہوتا

ص ۱۴۴

ہے۔ ان خواہشوں کے مقاصد میں انفرادی طور پر امتیاز کیا جا سکتا ہے، مگر ان کو علٰحدہ علٰحدہ قوتیں خیال نہیں کیا جا سکتا، جن سے مل کر ایک واقعی محرک بنا ہو۔ باقی دنیا سے علٰحدہ ان میں سے کوئی بھی ایسی نہ ہوتی جیسی کہ یہ ہے، کیونکہ ان میں سے، ہر ایک جس طرح کہ درحقیقت آدمی کو متاثر کرتی ہے، شخصی مسرت وسعادت کی خواہش سے متاثر ہوتی ہے۔ ان یک مقصدی حالتوں میں جن کا اوپر تذکرہ ہوا ہے، انسان اپنی سعادت کو کسی ایک واقعے یا سلسلۂ واقعات کو عالم وجود میں لانے پر مشتمل سمجھتا ہے، جب وہ اپنے مستقبل کا اندازہ کرتا ہے، تو اس کو اس کامیابی کے حاصل ہونے کا امکان (یعنی جائداد کے پیدا ہونے یا پارلیمنٹ میں منتخب ہونے) اپنی برترین خیر معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس کو ایسی معلوم نہ ہوتی، اگر اس کو مختلف خواہشیں ہوتیں (یا کم از کم ایک بار ہو چکی ہوتیں) جن میں سے ہر ایک اس کی سعادت ومسرت کے بجائے ایک خاص مسرت پر مایل ہوتی۔ لیکن دوسری جانب ان خواہشوں میں سے ایک بھی اس کو اس طرح سے آمادۂ عمل نہ کرتی جس طرح سے یہ کرتی ہے، یعنی یہ کہ اس کی تمام تر مساعی کو اس ایک ایسی غایت کی طرف مایل کر دیتی ہے، جس کے لیے وہ زندہ ہے، جب تک کہ اس کو سعادت کی توقع سے تقویت نہ پہنچتی، جس کے اندر وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس خواہش کے ساتھ اور خواہشوں کی تشفی بھی شامل ہے۔ اس سعادت کا تعقل وہ واسطہ ہے، جس کے ذریعے سے ہر خواہش کو کل خواہشیں اس طرح سے تقویت پہنچاتیں اور اس کا تعین کرتی ہیں کہ انسان اس غایت کے لیے اپنی سعی صرف کرتا ہے، جس کے حصول میں وہ ان سب کی تشفی خیال کرتا ہے۔ ایسے لوگوں کی صورت میں، جن کی سعی اس کی جہت میں زیادہ منہمک نہیں ہوتی، جو متعدد مقاصد رکھتے ہیں۔ اگرچہ ان کے لیے اتفاقی خواہشوں میں زیادہ وزن ہوتا ہے، مگر پھر بھی ان میں کوئی خواہش ایسی مسرت کے عام تصور سے غیر متاثر نہیں ہوتی، جس کی

وجہ سے اس کو کسی ایک خواہش کی تشفی کے مطابق نہیں کہہ سکتے۔
یہ تصور صرف شعور ذات رکھنے والی روح کے لیے جو خود کو تمام خواہشوں سے ممیز کرتی ہے، ممکن ہے۔ پس اس معنی میں نہ صرف بہ حیثیت (۱) احضار معروضات (خواہ وہ خواہش کے ہوں یا ادراک کے) اور ان میلانات کی علت کے جس میں ہماری وہ خواہشیں، جو خیر و شر کے لیے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، پیدا ہوتی ہیں، بلکہ (۲) تصور مسرت کا منبع و مبدء ہونے کی حیثیت سے —— صرف شعور ذات ہی فعل خواہش کو وہ کچھ بناتا ہے، جیسا کچھ کہ یہ با اخلاق وجودوں کے اندر ہوتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے، کہ کوئی خواہش، ہم میں اس وقت تک تحریک عمل پیدا نہیں کرتی، جب تک ہمارا شعور اس تجربے کے علاوہ جو اس خاص خواہش سے عالم وجود میں آتا ہے، اور تجربے کے لیے ہماری استعداد کی تعیین نہیں کرتا، تو اس معنی میں اور نیز ان دیگر معانی میں جن کی طرف اشارہ ہو چکا ہے، یہ صحیح ہوتا ہے، کہ ہر خواہش جو ہم میں عمل کی تحریک پیدا کرتی ہے، ایسی خصوصیت رکھتی ہے، جو اس کو شعور ذات سے حاصل ہوتی ہے۔ ایک شخص کی مختلف خواہشوں کے معروضات مل کر ایک ایسا نظام بنتا ہے، جو حافظے اور توقع سے مربوط ہوتا ہے، جس میں ہر ایک خواہش کے مقصد کا باقی تمام خواہشوں کے مقاصد مل کر تعیین کرتے ہیں، اور جس طرح سے اس خواہش کا مقصد جس کو کہ ہم ایک سمجھتے ہیں، احضار نفس کرنے والے شعور سے اپنی وحدت حاصل کرتا ہے، جس کے اندر اور جس کے لیے یہ موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح سے ایک شخص کی خواہش کا نظام اپنا رشتۂ اتحاد ایک منفرد موضوع میں رکھتا ہے، جو ہمیشہ اس مقصد کے شعور کے ساتھ، جس کی اب خواہش ہو رہی ہے، ایسے مقاصد کا شعور رکھتا ہے جن کی خواہش ہو چکی ہے یا ہو سکتی ہے۔

۱۲۹۔ اب ہم اس سوال کی طرف لوٹتے ہیں، جس سے اس بحث کا آغاز ہوا تھا اور اس خیال میں اگر ہم اس امر کے تسلیم کرنے سے انکار کا حق ..... کہ صرف جزئی خواہشیں ہی حقایق ہیں، اور خواہش محض ایک

منطقی افسانہ ہے، تو یہ بات صحیح ہو گی، صحیح اس طور پر ہو گی کہ خواہش
کے وجود حقیقی کا دعویٰ کرنے سے، اگر ہم ایک روح یا موضوع سمجھیں اور
ایسا شعور رکھنے والا موضوع جو ہم میں سے ہر ایک کی خواہشوں میں
خواہش کرتا ہے اور محض جس کے تعلق کی بنا پر، اور اس کے رشتے سے
دوسروں سے مربوط ہونے کی وجہ سے ہماری انفرادی خواہشیں اپنی
موجودہ ہیئت رکھتی ہیں۔ لیکن خواہش کی اصل خصوصیت بیان
کرتے وقت، اگر ہم اس کے اور کچھ معنی لیں، جیسے کہ ہم اس وقت لیتے
ہیں، جب ہم خواہش کے متعلق اس طرح سے ذکر کرتے ہیں، اس نے
ہم سے اس طرح سے کرا دیا، یا ہم کو گمراہ کر دیا، یا اس نے ہم کو مغلوب
کر لیا، یا اس کا عقل سے تصادم ہو گیا، تو ایسی حالت میں خواہش ایک
منطقی انتزاع ہے، جس کو ہم غلطی سے حقیقت سمجھ رہے ہیں۔ لہذا یہ
بات بھی ذہن نشین کر لینی اتنی ہی ضروری ہے کہ ایک شخص کی تمام خواہشوں
میں ایک حقیقی وحدت ہوتی ہے، اور ان سب کی ایک مشترک بنیاد ہوتی
ہے، اور یہ حقیقی وحدت یا مشترکہ بنیاد خود انسان کی ذات ہوتی ہے جو
خود کا شعور رکھتی ہے، اور شعوری طور پر اپنی خواہشوں کی تشفی میں،
اپنی تشفی کی جویاں ہوتی ہے۔

لیکن عقل کے اعمال کی تہ میں، جو حقیقی وحدت مضمر ہوتی ہے، وہ
بھی انسان کی شعور نفس رکھنے والی ذات ہوتی ہے۔ اس کے شعور نفس
رکھنے کے بدولت ہی اس کو واقعات کا بہ حیثیت واقعات کے شعور
ہوتا ہے، یا یہ کہ اس کا تجربہ اس پر ایک مربوط اشیا کا عالم ظاہر کرتا ہے
پس یہ ظاہر ہے کہ ہمیں خواہش اور عقل کو (جیسا کہ ہماری اصطلاحات ہم کو
دھوکے میں ڈال دیتی ہیں) اس طرح سے علٰحدہ عامل یا قوتیں خیال نہ
کرنا چاہیے، جو ہمیشہ ایک دوسرے سے علٰحدہ اور اخلاقی زندگی میں اکثر
متصادم ہوتے ہیں۔ حقیقی عامل جس کو عقل کہتے ہیں صاحب فہم صاحب ادراک
اور صاحب تعقل ہونے کی حیثیت سے انسان ہوتا ہے، اور جو شخص خواہش

ص ۱۴۶

کرتا ہے وہ بعینہ وہی ہوتا ہے، جو سمجھتا ہے، بایں ہمہ دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہے کہ خواہش کرنا اور سمجھنا ایک چیز نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ صورت حال کو صحیح طور پر کیونکر ظاہر کیا جائے۔

۱۳۰۔ عام طور پر ہم اپنے آپ کو یہ کہکر مطمئن کر لیتے ہیں کہ ایک ہی شخص میں خواہش و فہم کی علیحدہ علیحدہ استعدادیں ہوتی ہیں۔ اور جہاں تک اس دعوے کا تعلق ہے، اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا ہے۔ خواہش کو عقل سے اور عقل کو خواہش سے ماخوذ ماننا بھی مساوی طور پر ناممکن ہے، یعنی کسی خواہش کو فہم کی صورت قرار دینا فہم کے کسی فعل کو خواہش کی صورت قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ اس امر کی کوئی وجہ بیان نہیں کی جا سکتی کہ کسی ادراک یا تعقل کو کیوں خواہش کا باعث ہونا چاہیے، جب تک روح کسی ایسے امکان سے آغاز نہ کرے، جس کو تصور عمل میں لائے، مگر یہ امکان اس کے علاوہ ہونا چاہیے، جس کی فعلیت تصور (ادراک یا تعقل) پر مشتمل ہو۔ اور اس کے عکس کی بھی ہم توجیہ نہیں کر سکتے، یعنی ایک خواہش عقلی فعلیتوں کو اس کے مطابق مفروضے کے فرض کیے بغیر کیونکر تحریک میں لاتی ہے۔ اور جب صورتِ حال یہ ٹھیری تو ہمیں شعور ذات رکھنے والی روح، یا انسان سے دو یکساں طور پر قدیم اور آزاد امکان خواہش اور فہم منسوب کرنے چاہئیں، مگر ہمیں انھیں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھنا چاہیے اور نہ یہ فرض کرنا چاہیے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر ہو سکتا ہے، کیونکہ ان دونوں کا ایک منبع ہے اور وہ ایک ہی شعور ذات ہے۔ انسان اپنے ساتھ اپنی خواہشوں میں ایک ہی شعور ذات رکھتا ہے جو اس کے افعال فہم کو وہ کچھ بناتے ہیں، جو کچھ کہ یہ ہیں۔ اور اس کے افعال فہم کے اندر بھی وہی شعور ذات ہوتا ہے، جو اس کی خواہشوں کو وہ کچھ بناتا ہے جیسی کچھ کہ وہ ہوتی ہیں۔ کوئی خواہش جو ہمارے اخلاقی تجربے کا جزو ہوتی ہے، ایسی نہ ہوتی جیسی کہ یہ ہے، اگر یہ ایسے موضوع کی خواہش نہ

ص ۱۲۷

ہوتی جو سمجھتا بھی ہے۔ ہماری عقل کا کوئی فعل اپنی موجودہ ہیئت پر نہ ہوتا اگر یہ ایسے موضوع کا فعل نہ ہوتا، جو خواہش بھی کرتا ہے۔

اس کے اگر محض یہ معنی ہوتے کہ خواہشیں اور اعمال عقلی محض ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں، تو یہ بات اس درجے زور دے کر بیان کرنے کے لایق نہ ہوتی۔ ایک شے کی خواہش کے ہیجان کے لیے اشتہائی یا جبلی تسویق سے علیٰحدہ ایک اور اک بھی ہونا چاہیے جس میں کم از کم کچھ ابتدائی افعال حافظہ اور استدلال کے بھی ہوں، یا خواہش عموماً نتایج اور وسایل و ذرایع کے عقلی لحاظ کو بھی تحریک میں لاتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر خواہش جو ایک اخلاقی عامل کے تجربے کے احاطے میں ہوتی ہے اس کے اندر شعور کی ایسی صورت ہوتی جیسی کہ افعال فہم کے اندر ہوتی ہے۔ فہم کے ہر فعل میں شعور ذات کی ایسی ہی صورت ہوتی ہے جیسی خواہش کے اندر ہوتی ہے؛ جو عنصر دونوں میں مشترک ہے، وہ ذات اور عالم کا ایسا شعور ہے کہ یہ ایک معنی میں ایک دوسرے کے مخالف ہیں، اور اس مخالفت پر غالب آنے کی شعوری کوشش۔ لیکن یہ دعویٰ منجملہ ان تاریک اور بڑے دعاوی کے معلوم ہوتا ہے، جن پر عام عقل کو شک ہو سکتا ہے۔ لہٰذا متعلم کو چاہیے کہ ایک دو فصلوں میں، جن میں اس کی تشریح ہوگی، صبر سے کام لے۔

۱۳۱۔ ایک شے کی خواہش کو عموماً ایک ایسی شے کا شعور کہا جا سکتا ہے، جو شعور کے اندر اور شعور کے لیے موجود ہے، جو اس کے ساتھ ہی اس شے کو اس وجود کے علاوہ جو اس طرح سے حاصل ہے، ایک اور وجود دینے کی کوشش کرتا ہے، یعنی اس کو حقیقی طور پر موجود کرنے کی نہ کہ محض شعور میں اس کی خواہش کرنے کی۔ فرض کرو ایک شخص ایک عمدہ شراب کی بوتل یا کسی نغمے کے سننے یا ایتھنز کے دیکھنے یا کسی دوست کی خدمت کرنے یا کسی کتاب کے ختم کرنے کی خواہش کرتا ہے، بہر صورت جس شے کی وہ خواہش کرتا ہے وہ اس کے شعور میں ہوتی ہے، اور مقصد کا حصول، خواہش کی تشفی یا اس کی فنا ہوتی ہے۔ اس

ص ۱۴۸

معنی میں خواہش اس تقابل کا شعور بھی ہوتی ہے جو انسان کی ذات اور حقیقی عالم میں ہے، اور عالم کے اندر اس کو حقیقت کا جامہ پہنا کر اس پر غالب آنے کی ایک کوشش ہوتی ہے اور اس کو اس طرح سے حقیقت بنانے کی کہ واقعے کی تمام شرائط اس معروض خواہش پر جو محض اس کے شعور میں ہے، صادق آجائیں۔ اس میں شک نہیں، کہ یہ سچ ہے کہ شراب کی بوتل نغمۂ شہر ایتھنز کسی خواہش کرنے والے موضوع کے شعور سے بالکل علٰحدہ اپنا وجود رکھتے ہیں، مگر اس شعور سے علٰحدہ یہ ایسی چیزیں نہیں ہوتے جن کی خواہش ہوتی ہے۔ شراب کے پینے یا نغمے کے سننے کا تجربہ مقصود خواہش ہوتا ہے۔ جب آئندہ خواہش ہوتی ہے تو یہ کسی دوست کی خدمت یا کسی کتاب کے ختم کرنے کے خیال سے زیادہ موجود نہیں ہوتے، اور صرف اس شخص کے شعور میں موجود ہوتے ہیں جو ان کی خواہش کرتا ہے۔ جونھی ان کا کسی دوسری طرح سے وجود ہوگا، خواہش ختم ہو جائے گی۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اگرچہ وہ شے جس کی خواہش ہوتی ہے، اس کا اس شخص کے لیے جس کو خواہش ہوتی ہے، معرض حقیقت میں آنا باقی ہوتا ہے باایں ہمہ اس کو جو اس کی خواہش ہوتی ہے، یہ ایک ایسا واقعہ ہے، جس کی متعین شرائط ہوتی ہیں۔ ایک اعلیٰ ذہانت کے لیے جو اس صورت حال پر غور کرتی ہو، انسان کی خواہش مع غیر حاصل شدہ مقصود کے جس کا کہ اس سے ترشح ہوتا ہے، ایسی حقیقی شے ہے، جیسی کہ عالم کے اندر کوئی اور حقیقی شے ہو سکتی ہے۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ اگرچہ ایسی ذہانت کے لیے یہ بات بالکل ظاہر ہو گی، کہ انسان کے لیے مقصود خواہش کا جو وجود ہے، وہ اس کے شعور ذات کے بدولت ہے، صرف اس کے واسطے ہی سے وہ ایک ایسے تجربے کے قابل ہوا ہے، جیسا کہ اس شے کا ہے (بشرطیکہ خواہش محض شہوانی نہ ہو) جس کا خیال اس کو متاثر کرتا ہے۔ دوسری طرف یہ بات بھی اسی طرح سے ظاہر ہو گی کہ خواہش، اگرچہ کتنی ہی بین طور پر

انسانی ہو، حیوانی نظام کے اندر کسی نہ کسی طرح کا تغیر ضرور فرض کرتی ہے بلکہ اس قسم کا تغیر اس کے لیے لازم ہے۔ ہم یہاں اس امر پر غور کر رہے ہیں، کہ ایک شے کی خواہش ایسے شخص کے لیے جس کو خواہش کا تجربہ ہوتا ہے بر وقت تجربہ کیا ہوتی ہے، نہ کہ دوسرے شخص کے لیے جو اس پر فکری طور پر ایک واقعے کی حیثیت سے غور کرتا ہے۔ اس قسم کی ہر خواہش کی عام خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ یہ ایک مقصود کی طرف مائل ہوتی ہے، جس کا احضار شعوری طور پر اس طرح سے ہوتا ہے، کہ یہ ہنوز حقیقی نہیں بنا اور جب یہ حقیقی بن جانے سے تشفی ہو جاوے گی، جس کے معنی یہ ہیں کہ خواہش ختم ہو جاوے گی۔ مقصود کو معرض حقیقت میں لاکر، خود کو ختم کر لینے کی جانب ہر خواہش بجائے خود ایک کوشش ہوتی ہے، اگرچہ دوسری خواہشوں کی مداخلت یا حالات کی بنا پر یہ کوشش کتنی ہی اپنے آپ کو ظاہر کرنے سے رکی رہے۔

ص ۱۴۹

۱۳۲- پس اس قسم کی خواہش خواہش کنندہ موضوع کے لیے تین باتوں کو لازم کرتی ہے (۱) اپنے آپ میں خواہش اور حقیقی عالم میں امتیاز کرنا (۲) اس امر کا شعور کہ حقیقی عالم کے حالات فی الحال اس کے یعنی موضوع خواہش کے موافق نہیں ہیں، (۳) ایک سعی جو کتنی ہی ناکمل اور گمراہ کیوں نہ ہو، حقیقی حالات کو اس طرح سے مناسب بنا لینے کی، جس سے خواہش کی تشفی کا انتظام ہو۔ یہاں بھی ہم وہی خصوصیت دیکھتے ہیں، یعنی ایک موضوع اور ایک عالم کے مختلف واقعات کے مابین تعلق، جس کا اول تو اس کو اس طرح سے احساس ہے کہ یہ اس سے علیحدہ اور خارجی شے ہے، مگر جو اپنے کو اس کے مطابق بنا لینے اور اس کو اپنانے کے لیے ہر وقت عمل کرتا رہتا ہے۔ فکر کے نظری فہم یعنی واقعات اور ان کے علایق کے جاننے کے عمل کی نسبت بھی یہ بات اسی طرح سے صحیح ہے، جس طرح سے یہ اس کے متعلق عملی صورت یعنی تصورات کو معرض حقیقت میں لانے کے متعلق صحیح ہے۔ یہ تو ہم بتا چکے ہیں، کہ صرف

شاعر ذات روح پر حواس واقعات یا معروضات کو ظاہر کرتے ہیں۔
وہی شعور ذات جو تدریجی حسوں کو توجہ کی غرض سے روکتا ہے، اس وقت تک ناکام و پریشان رہتا ہے، جب تک کہ واقعات ایک غیر مربوط مجموعہ رہتے ہیں۔ یہ امر کہ ان کو ایک دوسرے سے مربوط کرے، اس کے ان سے آشنا ہونے اور ان کو اپنا بنانے کی شرط ہے۔
یہ تعین یا انکشاف (جب ہم اس کو اپنے ذہنوں کا ایک وظیفہ خیال کرتے ہیں تو ہم اس کو تعین کہتے ہیں، اور جب اس کو ہم ایسا وظیفہ خیال کرتے ہیں، جس کا تعین ہمارے لیے اس ذہن سے ہوتا ہے جو عالم کے اندر رہے تو انکشاف کہتے ہیں) علایق فہم کے اندر نہایت ہی ضروری شے ہے۔ یہ ان معروضات کے ادراکات میں بھی اسی طرح سے دخیل ہوتا ہے، جن کو ہم غلط طور پر افعال فہم کے مخالف سمجھتے ہیں، مگر جو سب کے سب شعور کے وسیع عمل کو ظاہر کرتے ہیں، جو مختلف حسی احضارات کو ایک دوسرے سے اس طرح سے مربوط کرتا ہے، کہ یہ سب ایک با شعور موضوع سے یکساں تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ اضافات کے مابین اضافات کے نظریات و انتاجات میں بھی داخل ہوتا ہے، جن کو ہم عموماً صحیح معنی میں فہم کا فعل سمجھتے ہیں۔ جس چیز کو بھی ہم سمجھنا چاہیں، (ص ۱۵۱) عمل کا آغاز اس طرح سے ہوتا ہے، کہ کوئی ایسا واقعہ جو محض خارجی اور بیرونی تعلق ہوتا ہے، یعنی ہم سے اس طرح کا تعلق نہیں رکھتا جیسا کہ ایک شے کے جاننے سے متصور ہوتا ہے، ہماری توجہ کو ہوشیار کرتا ہے، اور انجام کار (بلکہ یوں کہو کہ یہ ایسے انجام کے قریب آتا رہتا ہے، جس تک کبھی رسائی نہیں ہوتی) اس کائنات واقعات کے ساتھ متعین قسم کے تعلقات قایم ہونے کے ذریعے سے جس سے ہم کو پہلے سے موانست ہوتی ہے، ہمارا اس پر ذہنی قبضہ ہو جاتا ہے۔

۱۳۳۔ اب اگر نظری فکر کے متعلق یہ بیان صحیح ہے، جس کو ہم عملی فکر کی نسبت خواہش کے زیادہ مخالف سمجھتے ہیں، تو یہ ظاہر ہے کہ

ایک شعور ذات رکھنے والی روح کا جو عمل خواہش میں ہوتا ہے، اس میں اور اس کے تحصیل علم کرنے کے عمل میں ایک حقیقی وحدت ہے۔ ان میں سے ہر ایک سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ روح ایک ایسے عالم کا شعور رکھتی ہے، جو روح یا روحی نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ روح مختلف طور پر اس تقابل یا تخالف کے رفع کرنے کی کوشش کرتی ہے، ایک میں ان معروضات کو جمع کرکے، جن کا حواس کے ذریعے سے احضار ہوتا ہے اور ایک قابل فہم نظام میں مربوط کرکے، اور دوسرے میں ان معروضات کو جن کی طرف شاعر ذات روح کے مختلف رجحانات مایل کرتے ہیں، اور جو اس حد تک اس کے لیے صرف تصور میں ہوتے ہیں محسوس واقعات کے اندر معرض حقیقت میں لاکر۔ پس شاعر ذات روح کی وحدت خود کو ان بظاہر نہایت ہی مختلف فعلیتوں میں ظاہر کرتی ہے۔

چنانچہ اگر ہم فکر کے معنی (جس طرح سے یہ ہم سے علیحدہ عمل کرتا ہے)، روح کے مختلف وگوناگوں واقعات عالم سے کے شعور کے لیں، جو ایک دوسرے سے اس کی نسبت سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے اور اس کے اس عمل کے علاوہ ہوتے ہیں، جو یہ اس عالم کے اپنا بنانے اور خود کو اس کے ساتھ مانوس بنانے کے لیے کرتی ہے، تو جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ اس معنی میں فکر معروضات کی خواہش کرنے، اور واقعات کے متعلق فہم سے کام لینے، دونوں میں یکساں دخل رکھتا ہے۔ ایک صورت میں تو یہ تصوری مقاصد کے قایم کرنے اور ان کے حصول کے ذرایع کی تلاش میں ظاہر ہوتا ہے اور دوسری صورت میں یہ گوناگوں حقیقت کے وقوف کرنے میں ظاہر ہوتا اور اس سے اس حقیقت کو ایک مربوط نظام میں متحد کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس کے خلاف داخلی زندگی کی ان صورتوں میں اس وحدت اصول کو صحیح طور پر

صـ۱۵۱

اس طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں کہ جب اس کا تعین معروضات کی خواہش سے ہو تو اس کو فکر عملی کے نام سے موسوم کریں اور جب فہم کی فعلیت سے ہو تو فکر نظری کے نام پکاریں۔

۱۴۳۔ مگر یہی کل حقیقت نہیں ہے۔ ایک فعلیت کا عمل دوسری فعلیت کے ساتھ لازمی ہوتا ہے۔ فہم کے ہر عمل میں خواہش بھی عمل کرتی ہے۔ ہر عمل و قوف کے نتیجے کی اس عمل کے دوران میں برابر خواہش ہوتی ہے۔ کوئی شخص کسی شئے کو اس وقت تک نہیں جاننا سیکھ سکتا، جب تک کہ وہ اس کے جاننے کی خواہش نہ کرے۔ ایک واقعے کا احضار جو پہلی نظر میں ہمارے محققہ نظریات عالم میں موزوں نہ ہوتا ہو، اس کے موزوں ہونے کی خواہش پیدا کرتا ہے، جو اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ یا تو واقعے کے علایق کی نسبت مزید معلومات بہم پہنچائی جائیں یا اپنے سابقہ نظریات میں اصلاح کی جائے یا دونوں باتوں سے کام لیا جائے۔ ہر قسم کا علم اس طرح سے حاصل ہوتا ہے، اور عمل کی ہر نوبت پر نتایج کا ایک اندازہ ہمارے لیے محرک ہوتا ہے، اگرچہ یہ کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ سیکھنے والا اس وقت تک یہ نہیں جانتا کہ وہ نئے واقعات کیونکر کرے گا، جب تک وہ یہ کر نہیں لیتا مگر اس کے انضمام کے ممکن ہونے کا تصور اس کے اندر سعی کا جذبہ پیدا کرتا ہے، بالکل ایسا ہی، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے، جس کو فطری طور پر خواہش کہ سکتے ہیں مثلاً فرض کرو جس طرح سے ایک عورت کی محبت حاصل کرنے کا تصور محب کے اندر اس تصور کو معرض حقیقت میں لانے کی خواہش پیدا کرتا ہے۔

پس ہمارے عمل فہم کے ساتھ (اس کے واضح ترین معنی میں) خواہش ضرور ہوتی ہے۔ مگر کیا خواہش کے متعلق بھی یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جب ہم کو اس کا تجربہ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ عمل فہم بھی لازمی طور پر ہوتا ہے۔ یہی نہیں کہ خواہش فہم کی طرح سے ذات اور ایک عالم کے مابین شعوری اضافت کی اہم خصوصیت رکھتی ہے اور ان دونوں کے

مابین جو تخالف ہے، اس کو شعوری کوشش سے دور کرنا چاہتی ہے۔ بلکہ ایک خاص معنی میں اس کے ساتھ فہم کا عمل ہوتا ہے، بالکل اسی طرح کہ عمل فہم کے ساتھ خواہش ہوتی ہے۔ غور کرنے پر ہم کو معلوم ہوگا کہ جس بات سے ہم کو اس کے تسلیم کرنے میں تامل ہے، وہ ہمارے تعقل خواہش کا ناجایز احتضار ہے۔ جو بھی ایک خواہش کسی نامعلوم شے کی مبہم تمنا سے کچھ زیادہ ہوتی ہے، جو بھی یہ درحقیقت کسی ایسی شے کی خواہش بنتی ہے جس کا ہم کو شعور ہوتا ہے، اس کے اندر فہم کا عمل حقیقی عالم کی ان شرایط کے ساتھ داخل ہوجاتا ہے، جن کی بنا پر ایک شے کی محض خواہش ہونے اور اس کے حاصل ہوجانے میں فرق واقع ہوتا ہے۔ ایک شے کی خواہش کی ابتدائی منازل میں، جب یہ یا تو ایسے بچے کی خواہش ہوتی ہے، جو ہنوز عالم میں اپنے راستے کا پتا لگا رہا ہے، یا کسی ایسی شے کی خواہش ہوتی ہے، جس کی طرف ابھی ذہن میں منتقل ہوا ہو، اس کے تحقق کے شرایط کا فہم میں بہت ہی ابتدائی قسم کا ہوسکتا ہے، یا پھر خواہشمند شخص ان شرایط سے اس قدر واقف ہوسکتا ہے کہ اس کو اس کا احساس ہی نہ ہو، کہ اس کا ذہن ان کی طرف مایل ہے، لیکن اگر خواہش شعوری طور پر ایک مقصد کی طرف مایل ہو، اور اس مقصد کا اس طور پر احضار ہو، کہ اس کا ہنوز تحقق نہیں ہوا ہے، اور اس کا تحقق بعض شرایط کے پورا ہونے پر مبنی ہے، جو ہنوز پوری نہیں ہوئی ہیں، یعنی جن کے پورے ہونے پر، یہ ایسا مقصد نہ رہ جائے گا، جس کی خواہش ہو، بلکہ حاصل شدہ مقصد بن جائے گا، تو ایسی صورت میں ان شرایط کے اندر فہم کے تفصیلی عمل کا ہونا (اور یہ عمل فی نفسہ ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ وہ ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے ہم ایک واقعے کی ماہیت کی نسبت علم حاصل کرتے ہیں) خواہش کا ایک لازمی جزو ہوتا ہے۔ کم از کم اس وقوف کی حد تک کہ ایسی شرایط ہیں، جن کی تکمیل حصول مقصد کے لیے ضروری ہے، یہ اس ناقص و ناممکمل خواہش کے اندر بھی مضمر ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ شعوری طور پر ایک مقصد

۱۵۲ ص

کی طرف مایل ہو) جو تکمیل شرایط کے کسی واقعی سعی کے عمل میں لانے سے قاصر رہی ہے ۔ اس کے بغیر معروض خواہش اور حقیقت کی ان شرایط کے مابین شعور امتیاز جو خواہش کی تشفی کے لیے ضروری ہوتی ہیں نہ ہو سکتا ۔

۱۲۵ - پس ہماری روح کے عمل کی یہ دو صورتیں، خواہش و عقل یا فکر علمی و فکر نظری صرف یہی ایک مشترک عنصر نہیں رکھتیں، جس کا اظہار دونوں کو فکر کے نام سے موسوم کرنے سے ہوتا ہے، بلکہ جیسا کہ ابھی کہا جا چکا ہے، ان میں سے کوئی ایک فعل بھی دوسرے کو عمل میں لائے بغیر واقع نہیں ہو سکتا ۔ جب وہ امور جن پر فہم عمل کرتا ہے، ایسے ہوتے ہیں، کہ نہ تو ان میں سے کوئی انسان کی اصلاح سے تعلق رکھتا ہے، یعنی ان کے متعلق یہ خیال نہیں ہوتا کہ ان کا انسان کی اصلاح سے کوئی تعلق ہے، اور نہ یہ جمالیاتی دلچسپی سے رجوع کرتے ہیں، اس وقت بھی ایسا ہی ہوتا ہے ۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے، جب وہ معروض جس کے تحقق کی خواہش کی جاتی ہے، محض شہوانی لذت ہوتا ہے ۔ لیکن دوسری حالتوں میں خواہش و فہم یعنی فکر علمی اور فکر نظری کا ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہونا، اس سے بھی زیادہ مکمل ہوتا ہے ۔ ایسے اعمال بھی ہوتے ہیں، جن کو فطری طور پر عقلی کہا جا سکتا ہے، جن میں خواہش کو محض اس معنی میں دخل نہیں ہوتا، کہ عقلی کام کا اختتام ایک مقصد معلوم ہوتا ہے، جو کوشش کو ہیجان کرتا ہے ۔ حالانکہ دوسری جانب ایسے اعمال بھی ہوتے ہیں، جو ہم فطری طور پر خواہش سے منسوب کرتے ہیں، مگر جس میں عقل کو محض اس حد تک دخل نہیں ہوتا، کہ اس سے اس حقیقت کا فہم ہوتا ہے، جو مقصود خواہش ہیں بہ حیثیت خواہش کے نہیں ہوتا، یعنی ان وسایل کی تلاش جن سے اس کا تحقق ہوگا ۔ ایک ہنرور کی فعلیت کو نہ صرف اس حلقے میں جس کو ہم فنون لطیفہ کا حلقہ کہتے ہیں، بلکہ ہر ایسی شکل میں، جو مکمل کام کے معیار سے متاثر ہو، تصنیف کتب سے لے کر معمولی صناعی تک

ص ۱۵۳

ہم صحیح معنی میں عقلی شمار کرتے ہیں۔ بااین ہمہ یہ ہمیشہ خواہش کا تحقق ہوتا ہے۔ ریاضیاتی یا صاحب حکمت (سائینس) کی نسبت تو یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے مسئلے کا یا ان واقعات کا جو ہنوز قابل فہم نہیں ہیں، پہلے خیال کرتا ہے اور مسئلے کے حل کرنے یا واقعات کے سمجھنے کی خواہش ایک بعد کی اور ممیز فعلیت ہوتی ہے۔ لیکن ہنرور کے لیے (اس کا تعلق کسی شعبے سے بھی ہو) معیار کا عقلی شعور جو اس کے کام کے آغاز کا باعث اور اس کا رہبر ہوتا ہے خود اس کے معرض حقیقت میں لانے کی خواہش ہوتی ہے۔ اس کی ذہنی حالت کو ہم فطری طور پر عقلی جذبے کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔

پھر اگر ہم انسان کے عملی مشاغل میں سے زیادہ قابل قدر شغلوں پر غور کریں، جو (جیسا کہ ان کو مشاغل کے نام سے موسوم کرنے سے ظاہر ہوتا ہے) خواہش کا مظہر ہوتے ہیں، تو معروض کے احضار میں ہم شعور ذات کا صرف وہ ترشح نہ پائیں گے، جس کو اس وقت بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا، جب معروض کوئی محض حیوانی لذت ہوتا ہے، اور محض ایک غایت کی سابقہ خواہش پر عقلی عمل کا تسلسل نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم یہ دیکھیں گے کہ خود غایت اسی قدر معروض فہم بھی ہے، جس قدر کہ معروض خواہش ہے۔ یہ صرف اس لذت کو جو خواہش کی تشفی پر ہوتی ہے، معروض خواہش سمجھ لینے کا مغالطہ ہے، جو ہماری اس کی جانب سے آنکھیں بند کر دیتا ہے۔ اگر ایک شخص کو ایک جائداد یا جس شہر میں وہ رہتا ہے، اس کے اندر نالیوں کے انتظام یا اپنے خاندان کی تعلیم یا عدالت کے بہتر انتظام سے دلچسپی ہو، اور اس کی غایت فی الواقع وہ لذت ہو، جس کی اس کو اپنے مشغلے کے کامیاب ہونے سے توقع ہو تو یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ لذت (جو ان واقعات سے ممیز ہے، جو اس کا باعث ہوتے ہیں) معروض فہم نہیں ہے۔ اس لیے اس کے مشغلے کے آغاز میں اس کو خواہش کے ساتھ فہم عامل نہ تھا۔ لیکن (جیسا کہ اکثر بتایا جا چکا ہے) ایک مقصد کے

ص ۱۵۹

حصول میں لذت کا امکان ایک خواہش کو فرض کرتا ہے، جو اس لذت کی طرف مایل نہیں ہوتی، بلکہ مقصد کی طرف مایل ہوتی ہے، اور مفروضہ صورتوں میں مقصد ظاہر ہے، کہ وہ ہوتا ہے، جس کی ابتدا عقلی تعقل سے ہوتی ہے، (اس سے بے جذبہ عقل نہ سمجھ لی جائے، اگر دنیا میں کسی ایسی شے کا وجود ہے، بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ اس کی ابتدا ایسی روح سے ہوتی ہے، جو سمجھنے میں تو خواہش کرتی ہے، اور خواہش کرنے میں سمجھتی ہے)۔ یہی بات کم قابل قدر اور زیادہ خود غرضانہ آرزو کے متعلق بھی صحیح ہے مجلس سینٹ یا مجلس بلدی کی تحسین یا ایک سلطنت یا شہر کا انتظام ایسے مقاصد ہیں جن کے اندر انسان انھی کی خاطر سے مصروف رہتا ہے ان کو ان کے حصول کی لذت یا اور بعیدی لذات کے لیے جن کے یہ وسایل ہوں اختیار نہیں کیا جاتا۔ اور اس قسم کے مقاصد کے احضار کے لیے روح کو صحیح اور ممیز معنی میں سمجھنا بھی چاہیے، اور خواہش بھی کرنی چاہیے۔

۱۳۶۔ پس بہ حیثیت مجموعی، ہمیں اس نتیجے تک پہنچنا چاہیے، کہ درحقیقت ایک واحد موضوع یا عامل ہے، جو ایک انسان کی تمام خواہشوں میں خواہش کرتا ہے، اور اس کے تمام افکار میں فکر کرتا ہے، مگر یہ بات ہے کہ اس موضوع کا عمل بہ حیثیت فکر کے (اور اس فکر میں دونوں طرح کے فکر داخل ہیں یعنی نظری فکر یا فہم اور عملی فکر) اس کی تمام خواہشوں کے لیے لازمی ہوتا ہے، اور اس کا عمل بہ حیثیت خواہش کے، اس کے کل افکار کے لیے لازمی ہوتا ہے۔ اس طرح سے فکر اور خواہش کو علٰحدہ قوتیں نہ سمجھنا چاہیے، جس میں ایک قوت سے ہم بغیر دوسری قوت کے، یا دوسری قوت کے مخالف کام لے سکتے ہوں۔ بلکہ یہ مختلف طریقے ہیں جن میں شعور ذات، جو لازماً عالم گوناگوں یعنی غیر ذات کا بھی شعور ہوتا ہے، خود کو ظاہر کرتا ہے۔ اس قسم کے شعور کی ایک کوشش تو یہ ہوتی ہے کہ عالم کو اپنے اندر لے لے، اور دوسری اس کی کوشش یہ ہوتی ہے، کہ خود کو عالم کے اندر لے جائے۔ اور ہر کامل روحی فعل

کے اندر یہ دونوں کوششیں ہوتی ہیں یعنی اس قسم کے ہر فعل میں جس کو ہم
اپنے سے منسوب کر سکتے ہیں، یا اپنا شمار کر سکتے ہیں، خواہ غور و فکر کے بعد
ہم اس کو عقل سے منسوب کریں یا خواہش سے۔ اگر عقلی فعل سے توجہ
مترشح ہوتی ہو، (اور ہم اس کو اپنے سے منسوب نہ کر سکتے ہوں) تو اس
سے عقلی نتیجے کے حصول کی خواہش مترشح ہوتی ہے، اگرچہ نتیجہ اس قدر جلد
حاصل ہو جائے، جس قدر جلد کہ مادری زبان کے کسی جملے کے معنی معمولی
توجہ کے منعطف کرنے سے ظاہر ہو جاتے ہیں، اگر خواہش شعوری طور پر
کسی شے کی ہوتی ہے (اور یہ بھی اس کے ہم سے منسوب ہونے کے قابل
ہونے کی شرط ہے) تو یہ (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) کم از کم اس شے
کی خواہش ہونے اور اس کے حاصل ہونے کے عقلی فرق کو ضرور
ظاہر کرتی ہے۔ خواہش کے تمام اہم اعمال میں فہم کی سعی اس سے
بہت زیادہ ہوتی ہے، بالکل اسی طرح سے جس طرح ہر قابل ذکر
عقلی کامرانی میں خواہش کا فعل اس سے بہت زیادہ نمایاں اور طویل
ہوتا ہے جتنا کہ عقلی توجہ کی مذکورۂ بالا صورت میں جب کہ ایک جملے کے
معنی پر پڑھتے یا سنتے وقت غور کیا جاتا ہے۔

۱۴۷۔ لیکن اگر یہ سچ ہو، کہ تمام خواہشیں، ایسے موضوع کا فعل ہوتی
ہیں، جو خواہش کرتے وقت فکر کرتا ہے، اور تمام افکار ایسے موضوع کا
فعل ہوتے ہیں، جو فکر کرتے وقت خواہش کرتا ہے، تو ارادے کے
متعلق کیا کہا جائے گا۔ ارادے کو خواہش کی کسی صورت کے مطابق کہنا تو
صحیح نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ یہ اس صریح واقعے کے خلاف ہے کہ انسان
میں قوت ارادی کے زور سے اپنی خواہشوں کے دبانے کی قوت
ہوتی ہے اور وہ اپنی قوی ترین خواہشوں کو دبا سکتا ہے اور
ارادے کے مطابق عمل کر سکتا ہے۔ فریضے کے بے غرضانہ عمل کا
اکثر اوقات اسی قوت کو باعث فرض کیا جاتا ہے، اور یہ مفروضہ ایسا
ہے کہ اس کو آسانی کے ساتھ رد نہیں کیا جا سکتا۔ کسی ایسے ادراکی نظریے

ص ۱۵۵

سے علیحدہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ خواہش و ارادے کا فرق لوگوں کے تجربے میں اس قدر شدت سے جاگزیں ہے کہ کل نفسیاتی مل کر بھی اس کو مسترد نہیں کر سکتے۔ چنانچہ اس کا اظہار عادۃً ہماری زبان سے ہوتا ہے، مثلاً اس قسم کے فقروں میں کہ مجھے پسند تو کرنا چاہیے مگر میں ایسا کروں گا نہیں۔ ارادے کو، فکر یا رائے کے مطابق کہنے سے اس معروف واقعے کی فراموشی مترشح ہوتی ہے، کہ ایک شخص ممکن ہے بہتر کو جانے مگر بدتر کو اختیار کرے۔ حتیٰ کہ جس وقت خود ہمارا عمل معروض فکر ہوتا ہے، تو ہمارے ارادے کا جس طرح سے ہمارے عمل سے اظہار ہوتا ہے، وہ بہت ممکن ہے کہ ہمارے فکر یا بہتر کے متعلق ہمارے حکم کے مطابق نہ ہو۔ ہمارے محض نظری افکار کو ارادے سے اسی طرح سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا، جس طرح سے خالص ریاضیات کو انسان کی مسرت یا اس کی بہتری سے کوئی تعلق نہیں ہے، ہمارا یہ نظریہ کہ پورے باشعور موضوع یعنی خواہش اور فکر دونوں ہر عمل عقلی فعل اور مقصد کی ہر خواہش کے لیے ضروری ہیں، دشواری کو اور بھی زیادہ کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہمیں اس شخص کی نسبت کیا کہنا چاہیے جس کو متضاد خواہشیں پریشان کرتی ہیں، جو ایک خواہش کے تحت ایسے کام کا ارادہ کرتا ہے، جس کے متعلق وہ جانتا ہے کہ دوسری خواہش کے تصور کے منافی ہے، حالانکہ وہ اس خواہش کو بھی شدت سے محسوس کرتا ہے۔ اس شخص کے متعلق کیا کہا جائے گا جو محض حکمی امور کے متعلق نہیں، بلکہ کردار نیک کے نصب العین کے متعلق بھی صحیح ترین افکار رکھتا ہے۔ ایسے افکار جن کو ہمارے نظریے کے مطابق خواہشوں کو مستلزم ہونا چاہیے ـــ مگر جو باوصف ان کے عمل بد کی خواہش پر عمل کرتا ہے۔

۱۴۳۔ اول تو ہمیں اس امر کو واضح کر لینا چاہیے کہ خواہشوں کے تصادم اور ارادے کے خواہش کی مزاحمت کرنے سے ہماری کیا مراد ہے۔ کیا کبھی کسی شخص کو ایک ہی وقت اور ایک ہی معنی میں درحقیقت

ص ۱۵۶

ایسے مقصدوں کی خواہش ہوتی ہے، جن کو وہ ایک دوسرے کے منافی سمجھتا ہو۔ غالباً ہمارا پہلا جواب تو یہ ہوگا، ہاں متضاد خواہشیں اکثر ہماری توجہ کو منتشر رکھتی ہیں۔ عمل میں جو ہم کو تذبذب ہوتا ہے، اور عمل کے متعلق جو ہم کو تاسف ہوتا ہے یہی اس کی توجیہ ہے۔ اس وقت تک ہم کو تذبذب ہوتا ہے جب تک مخالف خواہشوں کی قوت برابر ہوتی ہے، جو خواہش غالب آجاتی ہے اس پر ہم تاسف کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ اس وقت ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ دوسری خواہش ہمارے ہاتھ سے صرف اس وجہ سے جارہی ہے، کہ یہ کم قوت کی تھی۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا جب ایک شخص اس حالت میں ہوتا ہے، جس میں اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے، کہ مخالف جذبات اس کے اندر قابو پانے کی کوشش کر رہے ہیں، اس وقت وہ فی الواقع کسی مقصد کی خواہش بھی کرتا ہے اور آیا جب اس کی خواہش شعوری طور پر ایک مقصد کی طرف مایل ہوتی ہے، وہ اسی وقت اور اس معنی میں، دوسرے کی خواہش کرتا ہے، جو نہ تو اس میں شامل ہوتا ہے اور نہ اس کا وسیلہ ہوتا ہے، بلکہ مسلمہ طور پر اس کے مخالف ہوتا ہے۔ بہرحال اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ ذہن کی منتشرہ حالت میں وہ ایک مقصد کی خواہش کرتا ہے اور ہلال فیصلہ کرلینے کے بعد جب وہ حصول مقصد کی کوشش کرتا ہے تو اس سے بالکل مختلف معنی میں مقصد کی خواہش کرتا ہے۔ اور پھر وہ اس مقصد کی اس وقت اس سے بالکل مختلف معنی میں خواہش کرتا ہے، جب اس کے متعلق یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایسے مقصد کی بھی خواہش کر رہا ہے، جو اس کی پسند کے اعتبار سے دوسرے نمبر پر بہترین ہے۔ آخرالامر جس مقصد کے وہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے وہ اپنا مقصد ہوتا ہے جس کی وہ اس معنی میں خواہش کرتا ہے، کہ وہ اس وقت کے لیے اسی کا ہو رہتا ہے۔ خود کے لیے تو وہ زندہ ہوتا ہی ہے (کیونکہ یہ تو ضروری ہی ہے) مگر اب اس کے لیے زندہ ہوتا ہے۔ وہ منفرد وجود جس کا

ص ۱۵۷

اس کو شعور ہوتا ہے، وہ اکائی جس میں اس کی زندگی کے تمام اثرات مرتکز ہوتے ہیں، مگر جو ان سب سے خود کو علیٰحدہ سمجھتا ہے، ذرا دیر کے لیے اس کے حقیقی بنانے میں مصروف ہوتا ہے۔ اس معنی میں ایسے مقاصد میں سے کسی مقصد کی خواہش نہیں ہوتی، جن کے مابین خواہش کرنے والے کی دلچسپی دوران تذبذب میں منقسم ہو۔ اگر ایسا ہو تو، عمل میں کوئی تذبذب نہ ہونا چاہیے۔ اور نہ اس وقت خواہش ہوتی ہے، جب ایسے مقاصد کی خواہش ہوتی جن کے متعلق اسے یقین ہوتا ہے کہ وہ دلچسپی کا باعث ہیں، حالانکہ اس نے کسی مخالف مقصد کے حاصل کرنے کا فیصلہ کر لیا ہو۔ اگر ایسا ہو تو وہ اس مقصد کے حصول میں مصروف عمل نہ ہوگا۔

۱۳۹۔ جس امتیاز کی طرف اوپر اشارہ ہوا ہے اس کے ظاہر کرنے کے دو معروف طریقے ہیں۔ اول تو یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس حالت میں جس معنی میں ایک شخص مختلف و متضاد چیزوں کی خواہش کرتا ہے، جب کہ وہ ان میں سے کسی ایک کے حاصل کرنے کا فیصلہ نہیں کر چکتا، اور اس حالت میں جس میں کہ وہ آخر کار ایک شے کو ترجیح دے کر اس کی خواہش کرتا ہے، محض فرق یہ ہے کہ دوسری حالت میں مقابلہ کرنے والی خواہشوں میں سے ایک باقی تمام سے قوی ہو جاتی ہے، ایسی صورت میں اس شخص کی نسبت یہ فرض کیا جا سکتا ہے، کہ ان چیزوں میں سے جن کے حصول کی وہ کوشش نہیں کر رہا ہے، وہ بعض کی خواہش کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ وہ اس شے کی خواہش کرتا ہے جس کو وہ ترجیح دیتا اور جس کے حصول کی کوشش کرتا ہے، حالانکہ وہ اسی وقت دوسری شے کو بھی ترجیح دیتا ہے۔ جب چند خواہشوں کا تضاد ظاہر ہو جاتا ہے، تو قوی ترین خواہش کی تشفی کی آخری کوشش کی جاتی ہے۔ دوسرے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس فرق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ٹھیک یہی فرق خواہش و ارادے کے اندر ہے۔ وہ خواہشیں جن کی نسبت ہم نے یہ فرض کیا ہے کہ ایک شخص تذبذب کے عالم میں ہوتا ہے وہی صحیح معنی میں خواہشیں ہوتی ہیں، اور جس خواہش کے

معروض کو وہ آخر کار ترجیح دیتا اور حصول کی کوشش کرتا ہے وہ صحیح معنی میں خواہش نہیں، بلکہ ارادہ ہوتا ہے۔ پس ان چیزوں میں سے کسی کو جن کی اس کو حالت تذبذب میں خواہش ہوئی تھی، ان کی وہ اس وقت بھی خواہش کر سکتا ہے، جب وہ تصفیہ کر چکتا ہے، اگرچہ اس کا ارادہ دوسری طرف مایل ہوتا ہے۔

صـ ۱۵۸

۱۴۱۔ فرض کرو کہ ایک شخص کو نفرت رقیب، جس کو ضرر پہنچانے کا اس وقت اس کو موقع حاصل ہے، اور کسی احساس فرض (اب اس کی جس طرح سے بھی توجیہ کی جائے) یا خوف تبلیح کے مابین تذبذب ہے جس کی وجہ سے وہ اس کے ساتھ ایسا برتاؤ کرنا چاہتا ہے، جیسا کہ اس کے رقیب کو اس کے ساتھ کرنا چاہیئے۔ یہاں جذبات میں ایسا تصادم ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ شخص جس حد تک اس کے رقیب کے خلاف کسی عمل کا تعلق ہے، ذرا دیر کے لیے مفلوج ہو جاتا ہے۔ رقیب کی نفرت اس کو ہیجان میں لاتی ہے، فیاضانہ عمل کا تصور اس کو اپنی طرف مایل کرتا ہے، بدنامی کا خوف اس کو باز رکھتا ہے، مگر ان اثرات کا مجموعی نتیجہ ایسا نہیں ہوتا، کہ کوئی متعین معروض خواہش خود کو اس کے سامنے لائے جس کے تحقق کی وہ کوشش کرے۔ ہم یہ فرض کریں گے کہ کوئی تازہ اشتعال اس کی نفرت کو شدید تر کر دیتا ہے، جس کی وجہ سے وہ آخر کار اس کے مطالبات کے پورا کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور اس سے وہ ضرر پہنچ جاتا ہے، جس سے اس نے پہلے پرہیز کیا تھا، یا دوسری طرف کسی عمدہ مثال، یا کسی تنبیہی آواز سے مخالف اثرات کو تقویت پہنچ جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے رقیب کی کوئی خدمت کر دیتا ہے، یا کم از کم اس کے ساتھ انصاف سے کام لیتا ہے، نتیجے کے متعلق کسی حالت میں بھی ہم صحیح طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ فعل سے جو خواہش ظاہر ہوتی ہے، وہ ان خواہشوں میں سے ایک خواہش کا سلسلہ ہے، جو پہلے اس شخص میں ایک دوسرے سے مقابلہ کر رہی تھیں، صرف اس کی قوت میں نسبتہً اضافہ ہو گیا ہے۔

صـ ۱۵۹

یہ مقابل اثرات سے صرف کیفاً مختلف ہوتی ہے، یہ ایسی ہے جیسی کہ ان میں سے ہر وقت مقابلہ ایک خواہش بھی نہ تھی، اور نہ مقابلے کے بعد جس حد تک کہ ان میں سے کوئی باقی رہ جائے کوئی ایسی خواہش ہوتی ہے۔ اس سے ایک معروض کا احضار ہونا متصور ہوتا ہے (جو ان میں سے کسی سے بھی نہیں ہوتا) جس کو انسان ذرا دیر کے لیے اپنے یا اپنی خیر کے مطابق سمجھ لیتا ہے، اور پھر اس معروض کے تحقق کی کوشش کرتا ہے، اس کا ان جذبات سے کتنا ہی تعلق کیوں نہ ہو، جو پہلے باہم مقابلہ کر رہے تھے، بہر حال یہ ایک نئی تحریک ہوتی ہے جو اس شخص کے خود اپنے آپ اور مقابل جذبات کی اضافت کے تغیر سے پیدا ہوتی ہے۔ اب وہ پہلے کی طرح شعوری طور پر خود کو ایک معروض خواہش کے تحقق کی طرف مائل نہیں کرتا۔ اگر وہ پہلے خواہش کرتا تھا، تو کم از کم اس سے مختلف طور پر خواہش کرتا تھا، جس طرح کہ اب خواہش کرتا ہے۔

۱۴۱۔ خواہ اک معروض کی جانب جس کے لیے وہ عمل کرتا ہے، نفرت کی بنا پر ذہن منتقل ہو یا ضمیر کی بدولت، بہر حال واقعہ یہی ہوتا ہے۔ جب یہ شریفانہ عمل کی خالص خواہش ہوتی ہے یا اس کو بدنامی کے خوف سے بدولتی ہے، جو انسان کے آخری عمل کا باعث ہوتا ہے تو اس کے سابقہ مقابل جذبات میں سے ایک کا سلسلہ قرار دینے کی، جس کو آخر کار قوت حاصل ہو جاتی ہے، ناموزونی بالکل ظاہر ہو جاتی ہے، داخلی زندگی کا اختلال جو اس قسم کے جذبے سے ہوتا ہے، جیسے کہ نفرت یا محبت ہے، وہ اس قسم کے جذبے کے مقابلے میں جیسے کہ احساس فرض یا خوف بدنامی ہے، اس قدر نمایاں ہوتا ہے، کہ آخر الذکر کے متعلق یہ کہنا کہ یہ اپنی طاقت و شدت کی وجہ سے غالب آجاتا ہے، ہم کو فوراً ہی غیر واقعی معلوم ہوتا ہے، اسی لیے جو لوگ ارادے کو قوی ترین خواہش سے ممیز کرنا چاہتے ہیں، وہ پر نفضیلت عزم کی مثال کی طرف رجوع کرتے ہیں، جو شدید جذبے کے باوجود بھی قایم رہتا ہے۔ اور یہ امتیاز صحیح ہے بشرطیکہ اس

کے معنی یہ ہوں کہ ایک شخص کے عمل سے جو محرک ظاہر ہوتا ہے وہ ان جذبات سے درجۂ شدت کے اعتبار سے ہی نہیں، بلکہ کیفاً بھی مختلف ہوتا ہے، جن کا مقابلہ اس کے عمل کو معطل کر دیتا ہے، جن کے ساتھ اس کو اس وقت کشمکش کرنی پڑتی ہے، جب وہ آخر کار عمل کرتا ہے۔ لیکن یہ امتیاز اس وقت بھی اسی طرح سے باقی رہتا ہے، اگر صورت مفروضہ میں وہ شخص آخر کار اپنی نفرت کو تشفی دینے یا اپنے رقیب کے فنا کر دینے کے تصور کو معرض حقیقت میں لانے کی کوشش کرتا ہے، جس طرح سے کہ اس وقت باقی رہتا ہے، جب وہ مخالف صورت اختیار کرتا ہے، اس شخص کی ذہنی حالت جو اس وقت ہوتی ہے جب اس کی نفرت محض ایک مقابلہ کرنے والا جذبہ ہوتی ہے، اور اس وقت کی ذہنی حالت میں جب وہ اپنی تشفی کے لیے عمل کرتا ہے، فرق اس درجۂ شدت کے اندر نہیں ہوتا، جو نفرت کو حاصل ہو جاتا ہے، بلکہ فرق اس واقعے کے اندر مضمر ہوتا ہے، کہ آخر الذکر حالت میں نفرت کی تشفی ایسی شے بن جاتی ہے، جیسی کہ یہ پہلی صورت میں نہ تھی، یعنی ایک ایسا مقصود جس کو وہ شخص حاصل کرنا چاہتا ہے، اور ایسا مقصود جس کو اس نے اس وقت کے لیے اپنی غرض بنا لیا ہے۔

صـ ۱۶۱

۱۴۲- پس ان خواہشوں میں جن کے مقابلے کی وجہ سے عمل معطل ہو جاتا ہے، اور اس خواہش میں جو خود کو ایسے عمل کی صورت میں ظاہر کرتی ہے جس کو اخلاقی اعتبار سے خیر یا شر کہ سکتے ہیں (اب وہ عمل مرئی ہو یا غیر مرئی ظاہر ہو یا اس کا محض ارادہ ہی ہو) جو امتیاز ہے، اس کو آخر الذکر کی اضافی شدت کی زیادتی نہ سمجھنا چاہیے، بلکہ اگر دونوں صورتوں میں لفظ خواہش کا استعمال ہی کرنا ہو، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اس لفظ کو مختلف معنوں میں استعمال کیا جا رہا ہے، کیونکہ ایک صورت میں تو وہ شخص شعوری طور پر معروض تصور کو معرض حقیقت میں لانے کی کوشش کرتا ہے (اگرچہ ممکن ہے کہ یہ ایسی نہ ہو کہ اس سے صریحی عمل وقوع میں آ جائے) اور دوسری صورت میں وہ ایسی کوشش نہیں کرتا۔ دوسری طرف اگر ہم دوسرے

نظریے کے مطابق، جس کو اب اوپر بیان کر چکے ہیں، یہ کہیں کہ آخری ترجیح جس کا اظہار مقابل جذبات کے مابین ایک وقفۂ تذبذب کے بعد ایک مقصود کے واقعی حصول کی کوشش سے ہوتا ہے، خواہش نہیں، بلکہ ارادے کا ایک فعل ہے تو ہمیں ایک مقصود کے حصول کی واقعی کوشش کے متعلق یہی کہنا چاہیے، اگرچہ اس سے پہلے کوئی تذبذب یا خواہشوں میں تصادم نہ رہا ہو۔ اس واقعے کے اندر کہ انسان کا اپنی قوتوں کو کسی مقصود کے حصول کے لیے رجوع کرنا ایک صورت میں زمانۂ تذبذب کے مابین حایل ہوتا ہے اور دوسری صورت میں حایل نہیں ہوتا، کوئی ایسی بات نہیں ہے، جس کی بنا پر، اگر پہلی صورت میں ہم اس کو خواہش سے منسوب نہ کر سکتے ہوں تو دوسری صورت میں ہمارا اس کی بنا پر اس سے منسوب کرنا جایز ہو جائے۔ لیکن جب ایک شخص ایک عورت کی محبت حاصل کرلے یا ایک دوست کی جان بچانے میں مصروف عمل ہوتا ہے، اور اس کو کوئی دوسرا طریق عمل ممکن معلوم نہیں ہوتا، تو اس امر کے متعلق کس کو شک ہو سکتا ہے، کہ اس کو اس شے کی خواہش تھی، یا اس کا عمل اس کی خواہش کا مظہر تھا، لیکن اگر ایسی صورتوں میں اصول عمل خواہش ہے، تو اس کے ساتھ شعور تشفی کے نہ ہونے کا واقعہ، جو بصورتِ دیگر ممکن تھا، یہ واقعہ کہ اس سے پہلے کہ اصول عمل کی حیثیت سے یہ بروے کار آئے اس شخص کو مختلف معروضات کی دلکشی کے مابین تذبذب تھا، ان صورتوں میں اس کو کیوں کم خواہش بنا دے جہاں اس کو صاف طور پر ارادہ فرض کیا گیا ہے۔ اگر ایسے فعل کی صورت میں جو تذبذب کے ایک وقفے کے بعد وقوع میں آئے، اصول عمل کو جو خواہش نہیں ہے، ارادہ فرض کرنا دشوار ہو تو مخالف صورت میں، جس میں ایک آدمی کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ تسویق کی بنا پر عمل کرتا ہے، ایسے عمل کو جو ارادہ نہیں ہے خواہش کہنا بھی اسی قدر دشوار ہوگا۔ اگر ایسی حالت میں ہم کو اس امر پر مجبور کیا جائے کہ عمل خواہش سے ہوتا ہے، اور ہم کو خواہش اور ارادے کے امتیاز پر اصرار ہو تو

ص ۱۶۱

ہم کو یہ کہنا پڑے گا کہ اس کا ارادہ نہیں ہوا ہے' اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ جس حد تک ایک شخص یکسو ہوتا ہے' اس کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا یعنی عیاش جیسے ننگ و نام کا کوئی خیال نہیں ہوتا' زاہد جیسے کوئی تحریص نہیں ہوتی اور پرجوش جیسے کبھی تذبذب نہیں ہوتا ہے وہ اس حد تک غیر ارادی عامل ہوتے ہیں۔

۳۴۱۔ متعلم اگر ذرا بے صبری سے کام لے تو یہاں یہ اعتراض کر سکتا ہے۔ لفظ خواہش اور ارادے کے محض استعمال سے متعلق بہت بحث ہو چکی۔ اس میں شک نہیں کہ ہم لفظ خواہش ایسی شوقیات یا داخلی داعیات کے لئے استعمال کرتے ہیں جن کا انسان کو شعور ہوتا ہے مگر جو خود لو شعوری طور پر معروض متمثل یا تعقل کے معرض حقیقت میں لانے کے لئے مائل کرنے کے مساوی نہیں ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص اس چیز کی خواہش کرتا ہے' جس کو اس کا ارادہ رد کر دیتا ہے۔ مگر اس صورت حال کو ہم بالکل فطری طور پر یہ کہکر بھی ظاہر کرتے ہیں' کہ اگرچہ فلاں فلاں چیزوں سے اس شخص کو دلچسپی ہے مگر بحیثیت مجموعی وہ ان کی خواہش نہیں کرتا' بلکہ صرف اس مقصد کی خواہش کرتا ہے' جس کے لیے وہ عمل کرتا ہے۔ دوسری طرف اگرچہ ہم عام طور پر لفظ ارادہ کو ذات شاعر کے مایل بہ عمل ہونے کے لیے استعمال کرتے ہیں' جو محض مرضی سے علٰحدہ شے ہے' جو اس قسم کے مایل بہ عمل ہونے کے مساوی نہیں ہے' تاہم ان لفظوں کا استعمال ایک طور پر نہیں ہوا ہے۔ رومیو اور جولیٹ کے افسانے میں زہر فروش کہتا ہے کہ "میرا افلاس اس امر کی اجازت دیتا ہے' مگر میرا ارادہ نہیں"۔ یہاں پر اجازت اگرچہ ارادے سے منسوب نہیں کی گئی ہے' مگر یہی اس کے پھانسی پانے کے لیے کافی ہوتی۔ ارادہ محض قوی مقابلہ کرنے والی مرضی ہے جو عمل کے تعین کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس کا مقابلہ سینٹ پال کی تقریر سے کرو۔ خیر کا ارادہ تو مجھ میں موجود ہے' مگر اس کو کس طرح سے عمل میں لایا جائے یہ میں نہیں جانتا" لیکن اگرچہ ہم الفاظ کے استعمال کو متعین نہیں کر سکتے مگر یہ ظاہر ہے کہ خود کا

ص ۱۶۲

شعور رکھنے والی ذات کے حصول مقصد کے لیے آمادۂ عمل ہونے یعنی اس کے خود کو اس کے مطابق بنا لینے میں (خواہ یہ صورت ایک عرصے کے تذبذب کے بعد واقع ہو یا نہ ہو، اور مقصد کے علاوہ جس کے حصول کی کوشش کی جا رہی ہے اور کسی شے کا میلان اس کے ساتھ ہو یا نہ ہو) اور محض داعیات کے جن کا ایک شخص کو شعور ہوتا ہے مگر جن کے وہ خود کو اس طرح سے مطابق نہیں بنا لیتا کہ جو شے داعی ہو اس کو اپنا مقصد بنا لے، یعنی اس کو خود طلبی کا معروض نہ بناتا ہو، یا اس کے تحقق کے لیے مایل بہ عمل نہ ہوتا ہو، ان میں ایک حقیقی اور اہم فرق ہے۔

۱۴۴۔ لہٰذا جب یہ کہا جاتا ہے کہ ارادہ اکثر اوقات انسان کی خواہشوں سے متصادم ہوتا ہے، اور ان کو مغلوب کر لیتا ہے، (اگرچہ خواہش کے ساتھ یہ تصادم ضروری نہ ہو، حالانکہ بعض اوقات یہ فرض کیا جاتا ہے) اس لیے فعل ارادہ لازمی طور پر خواہش سے مختلف ہونا چاہیے تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ، بلا شبہہ یہ کسی ایسی خواہش سے مختلف ہوتا ہے جیسی کہ وہ ہوتی جن کے متعلق اس کی نسبت یہ کہا جاتا ہے، کہ اس نے مغلوب کر لیا ہے۔ مگر یہ ان معنی میں خواہش سے مختلف نہیں ہوتا، جن معنی میں انسان کے ذمہ دارانہ فعل کا اصول عمل یا محرک ہوتی ہے، یعنی ایسے عمل کا باعث ہوتی ہے جس میں کوئی اخلاقی کیفیت ہو یا جس سے خیر یا شر کو منسوب کیا جا سکے، یا جس پر صحیح معنی میں جزا یا سزا دی جا سکے۔ یا جو تعریف یا مذمت کے لیے صحیح موضوع ہو۔ ایسے فعل کے لیے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ اس کا کوئی صریحی نتیجہ بھی ہو، جس کو اور لوگ دیکھ سکتے ہوں۔ اخلاقی اعتبار سے ایسے شخص کے فعل کی جس نے خود کو اپنے دوست کی خاطر قربان کر لینے کا فیصلہ کر لیا ہو، یا کسی کے قتل کا تہیہ کر لیا ہو، نوعیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اگرچہ اتفاقاً کسی وجہ سے وہ اپنے اچھے یا بڑے عزم کے عمل میں لانے سے قاصر رہے۔ اخلاقی اعتبار سے اصلی شے یہ ہے، کہ انسان خود کو معروض تمثل یا تعقل کے معرض حقیقت میں

لانے کے لیے آمادۂ عمل کرلے، خواہ حالات اس کے خارجی عمل کی صورت میں یعنی ایسے عمل کی صورت میں جو اور لوگوں کے حواس کو متاثر کرے، ظاہر ہونے کا موقع دیں یا نہ دیں۔

ذات کے اس طرح سے آمادۂ عمل ہونے پر لفظ خواہش کے استعمال سے انکار کرنا، اس لفظ کے معنی پر ایک بے جا تحدید ہوگی۔ لیکن جب تک ہم ایسا نہ کریں اس وقت تک یہ کہنے کی کوئی بنیاد نہیں ملتی کہ ارادہ خواہش سے مختلف ہے۔ وہ خواہش جو اس شخص کے لیے محرک ہوتی ہے، جو اپنی میراث کو ایک وقت کے کھانے کے لیے بدل لیتا ہے، اس میں شک نہیں کہ اپنے مقصود کے اعتبار سے اس شخص کے ارادے سے مختلف ہوتی ہے جو ایک اصول اجتناب کی پابندی کے لیے جس کو اس نے اپنے اوپر عاید کرلیا ہے، اپنے رجحانات کو قربان کرتا ہے، مگر یہ اسی اعتبار سے اس خواہش یا تسویق سے بھی مختلف ہے جس کی بنا پر ایک شخص اپنی محبوبہ سے ملنے کے لیے آبنائے باسفورس کو تیر کر عبور کرتا ہے، یا جس طرح سے مذکورۂ بالا ارادہ اپنے معروض کے اعتبار سے اس شخص کے ارادے سے مختلف ہوتا ہے جو ٹھنڈے دل سے غور کرنے کے بعد اپنی فطری محبت کو دنیا میں بہتر حیثیت حاصل کرنے کے لیے قربان کردیتا ہے۔ ان صورتوں میں سے ہر صورت میں اصول عمل اپنے مقصود کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، مگر یہ ایسا فرق ہے جس پر لفظ خواہش اور ارادے کے استعمال میں جو فرق ہے وہ عاید نہیں ہوتا۔ اور معروض کے فرق کے علاوہ وہ مختلف صورتوں کے اصول عمل میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جہاں اس کو ارادہ کہا جاتا ہے وہاں اس کو اسی طرح سے خواہش بھی کہا جاسکتا ہے، اور جہاں اس کو خواہش و تسویق کے طور پر بیان کیا جاتا ہے، وہاں اس کو اسی طرح سے ارادہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ مگر خواہ اس کو خواہش کہا جائے یا ارادہ یہ بہ اعتبار اپنے اس تعلق کے جو اس کو موضوع کے ساتھ ہوتا ہے، (یعنی اس شخص کے ساتھ جو خواہش یا ارادہ کرتا ہے) ایسی خواہشوں سے

ص ۱۶۳

جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ اس شخص پر غلبہ پانے کے لیے مقابلہ کررہی ہیں، یا کسی ایسی خواہش جو اس شخص کو اس وقت ہوتی ہے، جب وہ شعوری طور پر اس طرح سے عمل کرتا ہے، جو اس خواہش کی تشفی کے منافی ہوتا ہے، سے قطعاً مختلف ہوتی ہے۔ یہ خود اس شخص کا مظہر ہوتی ہے، جو وہ اس وقت کے لیے ہوتا ہے۔ اس کا آغاز اس سے یعنی اس کی باشعور ذات سے ہوتا ہے۔ اور خواہشیں وہاں پر ختم ہو جاتی ہیں، جہاں اس کا آغاز ہوتا ہے یعنی اس کی ذات۔ یہ اثرات یا رجحانات ہوتے ہیں، جن سے انسان یعنی اس کی ذات متاثر ہوتی ہے۔ اور کوئی حرکت نہیں ہوتی جو اس سے وقوع میں آتی ہو۔ یہ اس کو حرکت میں لانا چاہتی ہیں، مگر وہ ان میں حرکت نہیں کرتا۔ اور ان میں سے کوئی بھی اس کو اس وقت تک واقعتاً حرکت میں نہیں لاتا، جب تک کہ انسان اس کو اپنے اندر نہیں لیتا اور خود کو اس طرح سے اس کے مطابق نہیں بنالیتا، جس سے یہ اس حالت سے قطعاً بدل جائے گا جو اس کی محض ایک اثر کی حیثیت سے تھی جو اس کو متاثر کرتا تھا۔

۱۴۵۔ یہ کہنے پر کہ "ارادہ محض قوی تر خواہش ہوتا ہے" یہ اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ بہت ممکن ہے، اس کو اس طرح سے سمجھا جائے، جس سے یہ فرق نظر انداز ہو جائے۔ اس کے یہ معنی لیے جاتے ہیں، کہ انسان کا اصول عمل ان اثرات میں سے ایک اثر کے علاوہ نہیں ہوتا، جو اس کو اپنی داخلی زندگی میں متاثر کرسکتے ہیں اور یہ اثر وہ ہوتا ہے، جو حالات و واقعات کے لحاظ سے قوی ترین ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ان سے کتنا ہی متاثر کیوں نہ ہو، مگر ان اثرات میں سے کوئی ایک یا سب نہیں ہوتا، بلکہ یہ امتیاز نفس اور تحقق نفس کرنے والا شعور ہوتا ہے، جس میں سے ان اثرات کو اس سے پہلے کہ یہ ایک اخلاقی فعل کے اندر معرض عمل میں آئیں، تبدیل ہئیت کرنے والے واسطے کی حیثیت سے گزرنا پڑتا ہے، جس طرح سے ہم میں سے ہر ایک کو ہر وقت ایسی حسیں ہوتی رہتی ہیں، جو ادراکات

ص۱۹۶

کی شکل یا ہماری کائنات تجربے کے اندر سکونت اختیار نہیں کرتیں، اور نہ ہمارے علم کے اندر کسی قسم کا اضافہ کرتی ہیں اور اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ یہ شعور ذات کے مرکز میں جمع نہیں ہوتیں، اور اس کے واسطے سے منتقل نہیں ہوتیں یا ان کا ایک دوسرے کی نسبت تعین نہیں ہوتا، اسی طرح انسان میں تسویقات بھی عمل کرتی رہتی ہیں، جو اس کی تنظیم، اس کی عادات (خود اس کی یا اس کے بقا کی) خارجی ہیجانات وغیرہ کا نتیجہ ہوتی ہیں، جن کا اس کو بہ اعتبار اس مخالفت کی شدت کے، جس کی بنا پر توجہ ان کی طرف منعطف ہوتی ہے، کم و بیش وقوف ہوتا ہے، مگر جو ہنوز فعل ارادی کے اصول، یا ان خواہشوں کے مساوی نہیں ہوتے، کیونکہ خود طلب و خود مختار وجود نے خود کو ان میں سے کسی کے مطابق نہیں کیا ہے۔ صرف اس قسم کی تسویقات کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک شخص میں، اس کے فیصلۂ عمل سے پہلے، قابو پانے کے لیے مقابلہ کرتی ہیں، اور یہ اس خواہش کے ساتھ بھی جو عمل میں آتی ہے، اور جو ان میں سے کسی کی نمایندگی نہیں کرتی، باقی رہ سکتی ہیں۔ قوی ترین خواہش یا ارادہ جس کا فعل کے اندر تحقق ہوتا ہے، وہ ان میں سے ایک نہیں ہوتا، اور نہ ان کے موافق ہوتا ہے، اگرچہ ان سے علیحدہ اس کا وجود نہ ہو۔ یہ ایک نیا اصول ہوتا ہے، جو شعور نفس رکھنے والے موضوع کے خود کو ان میں سے کسی کے مطابق بنا لینے سے پیدا ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح سے ایک ادراک حس نہیں ہوتا اور نہ حسوں کا مجموعہ ہوتا ہے، بلکہ بعض حسوں کی طرف انسان کے متوجہ ہو جانے سے پیدا ہو جاتا ہے، یعنی اس کے ان کو اپنی ذات کے شعور میں داخل کرنے اور اس کے اندر ان کا اپنے مافیہ کے دیگر اجزا سے تعین کرنے سے۔

۱۴۶۔ ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ ایک شخص پر بہ یک وقت توہین کا انتقام لینے، کسی جسمانی احتیاج فریضے کی پکار اور بعض نتایج کے خوف کی (جو اس کے انتقام لینے یا مطالبۂ فرض کے پورا کرنے سے مرتب ہوں)

۱۶۵ص

تسویق عمل کرتی ہے۔ پھر ہم یہ فرض کیے لیتے ہیں کہ ہر جذبہ (اگر نہایت ہی عام اصطلاح استعمال کی جائے) اسی کی مختلف راہوں کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ جب تک وہ اس امر کا فیصلہ نہیں کر سکتا کہ کس طرح سے عمل کرے۔ سب کی سب اس کے لیے ایک طرح سے خارجی ہوتی ہیں۔ وہ ان کو اپنے سامنے بطور اثرات کے لاتا ہے، جن سے وہ شعوری طور پر متاثر ہوتا ہے، مگر جو اس کی ذات نہیں ہوتے، اور ان میں سے کسی سے ہنوز وہ اپنے کو مطابق نہیں کرتا۔ یا بالفاظ دیگر یہ مختلف معروضات کے رجحانات ہوتے ہیں، جن میں سے کوئی ہنوز اس کا معروض نہیں ہے، جب تک یہ صورت حال باقی رہتی ہے، کوئی اخلاقی نتیجہ وقوع میں نہیں آتا۔ یہ اس وقت برآمد ہوتا ہے، جب انسان کا تعلق ان اثرات سے متغیر ہو جاتا ہے، اور خود کو ان میں سے ایک کے مطابق کر لیتا ہے، اور ان رجحانات میں سے ایک کے معروض کو ذرا اوپر کے لیے اپنی خیر بنا لیتا ہے، یہی ارادہ کرنا ہے، اور بجائے خود ایک اخلاقی فعل ہے، اگرچہ حالات اس کو اسی حسی نتیجے کی صورت میں آنے سے باز رکھیں، جس کو ظاہری فعل کہتے ہیں۔ لیکن فعل ارادی میں انسان خواہش کر لے سے باز نہیں رہتا۔ بلکہ وہ یعنی انسان پہلی مرتبہ خواہش کرتا ہے، کیونکہ اس سے پہلے مخالف اثرات کی وجہ سے عالم تذبذب میں خواہش نہ کر سکا تھا۔ اس کا ارادہ کرنا ان خواہشوں کا کوئی سلسلہ نہیں ہوتا، اگر ان کو خواہشیں کہا جا سکتا ہے جو اس پر پہلے عمل کر رہی تھیں۔ یہ ایسی ہوتی ہے، جیسی کہ ان میں سے کوئی نہیں بنی۔ یہ ایسی خواہش ہوتی ہے جس میں انسان خود کو عمل میں لاتا ہے، جو ایسی خواہش سے ممیز ہوتی ہے، جو اس پر عمل کرتی ہے۔ اس کا مقصود (یعنی وہ مقصود جس کی طرف اخلاقی عمل مائل ہوتا ہے) خواہ انتقام لینا ہو، یا جسمانی خواہش کی تشفی ہو، یا کسی فریضے کی بجا آوری اس کے اندر بہرحال یہ خصوصیت ہوتی ہے۔ معروض بہرصورت ایک ہوتا ہے جس کے لیے انسان اس وقت کے لیے خود مطابق بنا لیتا ہے، اور اس طرح سے کہ اس سے جو اس کے فعل کا تعین ہوتا

ہے۔ اس میں خود اس کی ذات شعوری طور پر اس کے فعل کا تعین کرتی ہے۔

۷۱ا۔ لیکن انسان، یا اس کی ذات کے، خواہش کے اندر منہمک و مستغرق ہو جانے، جس سے کہ فعل ارادی بنتا ہے، کے لیے یہ ضروری نہیں ہے، کہ اس سے پہلے مخالف معروضات خواہش کا شعوری طور پر احضار ہو، اور اس کے بعد اس امر پر غور ہو کہ ان میں سے کس کو حاصل کرنا چاہیے۔ جب ایک شخص تسویقی طور پر یا ایک مقررہ عادت کے مطابق عمل کرتا ہے، اور کسی محرک کے امکان پر غور نہیں کرتا، جو ممکن تھا کہ اس کو دوسری قسم کے عمل کی طرف لے جاتا، تو اس حالت میں بھی خود کام و باشعور ذات کے واسطے ہی سے رجحان اثر یا میلان اصول عمل بنتا ہے۔ ایسی حالت میں وہ شخص اس مقصود کو جس کی طرف جذبے یا عادت سے ذہن منتقل ہوتا ہے، اپنا بنا لیتا ہے، اور اس کے تحقق میں اسی طرح مصروف ہوتا ہے، جس طرح کہ اس صورت میں ہوتا ہے جس میں کہ وہ امکانی صورتوں پر غور کرتا ہے۔ اس کی شہادت میں اس واقعے کو پیش کیا جا سکتا ہے کہ جب وہ غور کرتا ہے تو اس واقعے کو اپنے سے منسوب کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ اس کے لیے عذرات تراشے اور اگر موقع ہو تو یہ کہے کہ محرک ہی بہت سخت تھا، مگر خود یہ عذرات اس امر کی شہادت دیتے ہیں، کہ اس کو اپنی ذات کا ان تحریکات و اثرات سے علٰحدہ شعور ہے، جن کی شدت کو وہ عذر بنا رہا ہے، اور اس امر کا بھی شعور ہے، کہ فعل ان سے وقوع میں نہیں آیا، بلکہ خود اس کی ذات سے ان سے متاثر ہونے کی بنا پر وقوع میں آیا ہے۔ جب صورت حال یہ نہیں ہوتی، جب اس کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ جو کچھ کہ مجھ سے ہوا ہے اس کے عمل میں میری حیثیت محض ایک آلۂ کار کی تھی تو وہ عذرات پیش نہیں کرتا بلکہ اس واقعے کو بیان کر دیتا ہے۔

ص ۱۶۶

اب تک تو اس تخالف کا ذکر تھا جس کی نسبت بعض اوقات یہ دعویٰ کیا جاتا ہے، کہ یہ خواہش اور ارادے کے مابین ہوتا ہے۔ یہ بات تو تسلیم کرنی پڑتی ہے، کہ فعل ارادہ محض خواہش کبھی نہیں ہوتا، یعنی ایسی خواہش،

کبھی نہیں ہوتی، جو اپنے جیسی دیگر خواہشوں سے متصادم رہی ہو اور قوی ثابت ہوئی ہو، اگر ایسی خواہش کا ذکر کرتے وقت ہم خود کو متعین کرنے والی ذات کے عمل کو جو اس پر اور اس میں واقع ہوتا ہے منتزع کر لیں۔ مگر اس صورت میں ارادے اور کسی دوسرے اخلاقی یا انسانی یا ذمہ دارانہ فعل میں جو محض حیوانی عمل سے ممیز ہو، کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ کیونکہ محض اس قسم کی خواہش جس کا ارادہ صحیح معنی میں مقابل ہو سکتا ہو، کبھی اس قسم کے اصول کے مساوی نہیں ہوتی۔ اصل امتیازنہ جذبات میں، اس حیثیت سے کہ یہ ایک انسان کو بطور اثرات کے متاثر کرتے ہیں (جن میں اگر ہم چاہیں تو محض خواہشوں کو بھی شامل کر سکتے ہیں) اور خواہش کرنے والے، یا کسی معروض کے تحقق کے لیے جد و جہد کرنے والے کی حیثیت سے انسان میں ہے، جس کا اس کو تصور میں احضار ہوتا ہے، جو ارادہ کرنے کے مساوی ہے۔

۱۴۴۔ ارادے اور عقل کے مابین جو مسلمہ اختلاف ہے، اس کی بنیاد اور ہے۔ یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں، کہ اگرچہ ایک شخص خواہش کرنے میں یعنی شعوری طور پر خود کو معروضات کے تحقق میں نہمک کرنے میں، لازمی طور پر عقل سے کام لیتا ہے، اور عقل سے کام لینے میں خواہش کرتا ہے، با این ہمہ اس قسم کی خواہش اور ایسا نظری فکر شعور نفس رکھنے والے موضوع کے ایسے فعل ہیں، جن کے رخ مختلف ہیں۔ پھر یہ بات یاد رکھنی چاہیے، کہ خواہش کے عمل میں لانے میں جو فہم کام کرتا ہے، اس کا تعلق، معروض خواہش اور اس کے تحقق کی شرائط سے ہوتا ہے، حالانکہ ایک عمل فکر کے اندر جو خواہش ہوتی ہے، اس کا معروض اس عمل کا اتمام ہوتا ہے۔ اس لیے اس صریح واقعے پر اصرار کرنا کہ ایک شخص جو اخلاقی اعتبار سے عمدہ انسان ہوتا ہے، یعنی اس کی خواہشیں عادتاً اچھے عملی مقاصد کی جانب مایل ہوتی ہیں، ممکن ہے کہ وہ اپنے عقلی عمل کے اعتبار سے، ادب اور علوم و فنون میں بالکل کم عقل، اور بے بہرہ ہو، اور اس میں ان امور کے اظہار کی قابلیت بھی نہ ہو، جن سے اس کو دلچسپی ہو، بے سود

صـ۱۶۷

معلوم ہوتا ہے۔ یا اس کے عکس پر اصرار کرنا کہ ایک شخص جس کے خیالات عادتاً ادب اور علوم و فنون کے میدان میں مصروف رہتے ہوں، اور موثر طور پر مصروف رہتے ہوں، اس کی اخلاقی دلچسپیاں کمزور ہو سکتی ہیں۔ ایک خاص نقطۂ نظر سے اس میں شک نہیں کہ اخلاقی اغراض و مقاصد اور ہنرور یا صاحب علم و فن کے اغراض و مقاصد کا یہ اختلاف سخت دشواری کو پیش کرتا ہے۔ اگر ہم کائنات کے متعلق کوئی نظریہ قایم کرتے ہوں، یا انسانی فطرت و تاریخ کے واقعات کا ایک تصور کے تحقق کی حیثیت سے خیال کرتے ہوں (اور اس میں شک نہیں کہ ان کے سمجھنے کی کوشش اس قسم کی سعی کو مستلزم ہوتی ہے) تو ایسی صورت میں یہ ایک ضروری مسئلہ ہوگا کہ یہ بظاہر مختلف اغراض و مقاصد آخر کار ایک نقطے پر آکر، متحد ہو جائیں گے، تاہم فی الحال ہم کو انفرادی شعور اور اس کے مقاصد سے تعلق ہے، (یعنی کسی شخص کے وہ مقاصد جن کا اس کو واقعتاً شعور ہوتا ہے، نہ کہ جس طرح سے ان کو دیگر مقاصد کے ساتھ ایک تصور میں ترتیب دیا جا سکتا ہے، جو شعوری طور پر اس کا نہیں ہوتا، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ اس کے اندر عمل کرے)۔

فرد کے شعور کے لیے خود کو ایسے مقاصد کے حصول کی طرف مایل کرنا، جیسے لسانیات کے ایک پیچیدہ مسئلے کا حل، یا کسی منظر کی تصویر کھینچتے وقت فضا کے صحیح رنگ کا اظہار ہے اور اس کے اس قسم کے مقاصد کے حصول میں کوئی قدر مشترک نہیں ہے، جیسے اپنی زبان کی اصلاح، یا ہمسایوں میں اجتناب میخواری کی تحریک۔ اس میں شک نہیں کہ یہ معلوم کرنا سہل ہے کہ فرد کے تجربے اور حلقۂ عمل میں ایک قسم کی دلچسپیاں (کم از کم نتیجے میں) دوسری قسم کی دلچسپیوں سے بالکل بے تعلق نہیں ہوتیں۔ اخلاقی اغراض کا اثر عادات میں ظاہر ہوتا ہے، جس کے بغیر ایک صاحب علم یا صاحب فن صحیح معنی میں اپنے کام کے لیے آزاد نہیں ہوتا اور نہ اس تحریص سے بچ سکتا ہے، جس کی بنا پر وہ علم میں کمال پیدا کرنے کے بجائے نمایش سے کام لیتا ہے۔ اس کے برعکس حکمی اور فنی اغراض کا یہ اثر ہو سکتا ہے، کہ کسی حد تک ان

ص ۱۶۸

دلچسپیوں کی قوت کو کم کر دیں، جو نہایت شدت کے ساتھ اخلاقی قانون کے احترام اور خدمت خلق کے جذبے کا مقابلہ کرتی ہیں۔ ایسی شے کا بھی وجود ہے جیسی کہ ایسے مشاغل کی اساسی وحدت ہے، جو انسان کے کمال کا باعث ہوتی ہے، جس سے اس عقیدت میں جس سے کہ صاحب علم یا صاحب فن اپنے فوری مقصد میں مصروف ہوتا ہے، ایک جوش انسانیت پیدا ہو جاتا ہے، اور جو عملی آدمی کے ذہن کو ادب اور فنون کی دلچسپیوں کے لایق کر سکتا ہے۔ تاہم فرد کے شعور کے لیے مقصد کی ان اقسام کے مابین جن میں کہ امتیاز کیا گیا ہے، ایسا فوری فرق ہے کہ غیر عملی قسم کے مقاصد پر فکر کا صرف ہونا، اگرچہ اس کے ساتھ لازمی طور پر عملی نصب العین کے تحقق کے لیے خواہش کا ایک میلان ہوتا ہے، مگر یہ بھی بہت ممکن ہے کہ اس کے ساتھ کسی اخلاقی نصب العین کے تحقق کے لیے خواہش موجود نہ ہو، حالانکہ دوسری طرف خواہش کے آخر الذکر مقصود کی طرف مایل ہونے (اگرچہ اس کے اندر لازمی طور پر عقل کا عمل ہوتا ہے جو اخلاقی مقصد کے تعقل اور اس کے حصول کی شرایط میں ہوتا ہے) کے ساتھ عملاً دوسری چیزوں کے متعلق، فکر کے میلان اور عمدہ فکر کی قابلیت میں کمی ہوتی ہے۔

۱۴۹- پس یہ امر واضح ہے، کہ ارادے کا خاص فعل صاحب ارادہ کی جانب سے فعل ارادہ کے معروض کے علاوہ اور کسی شے کے فکر کو ظاہر نہیں کرتا۔ یعنی ایسے فکر کے علاوہ جیسا کہ ذات کے تعقل میں مضمر ہوتا ہے، یا اس معروض کا خیال جو ذات کے سامنے تصور میں بہ حیثیت خواہش ذات موجود ہوتا ہے۔ یا اس عالم کا خیال جس میں وہ معروض تحقق کا منتظر ہوتا ہے، یا ان شرایط کا خیال جن کے تحت اس کا تحقق ہونے والا ہوتا ہے۔ اب جب ہم فعل فکر اور فعل ارادے کا باہم مقابلہ کرتے ہیں، تو ممکن ہے کہ ہمارے پیش نظر وہ امتیاز ہو، جو فکری اور عملی مشغولیت کے مابین ہوتا ہے یعنی وہ امتیاز جو اس کے اس کام میں، جو یہ موجود اشیا کے مابین انکشاف علایق کر کے انجام دیتا ہے اور جو اس کو اس قابل بناتا ہے، کہ یہ ان کو ایک سمجھے، اور اس کام کے

مابین ہے جس کے ذریعے سے یہ معروضات تمثل و تعقل کو حقیقی جامہ پہناتی ہے۔ یہ ایک صحیح امتیاز ہے، اگرچہ یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے (جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے) کہ فکری مشغولیت کے ساتھ ارادہ لازمی طور پر ہوتا ہے ۔۔۔ کیونکہ عالم میں ہم وحدت صرف اس وجہ سے مانتے ہیں کہ ہم کو یہ تصور ہوتا ہے کہ عالم کے اندر وحدت موجود ہے، اور اس تصور کے معرض حقیقت میں لانے کے لیے ہم اپنی قوتیں صرف کرتے ہیں۔ اور یہ کہ کسی علمی یا اکتسابی عمل میں تصورات ہمیشہ اس طرح سے عامل و معمول ہوتے ہیں کہ اس کے لیے عام ترین اصطلاح فکر کی ہو سکتی تھی، مگر دشواری یہ ہے کہ یہ لفظ فکر 'نظری' کے عمل کے لیے مخصوص ہو گیا ہے۔ لیکن فکر و ارادے کے مقابلے سے اگر ہم اسی امتیاز تک پہنچتے ہیں، تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ محض فکر ارادہ نہیں ہے۔ یا یہ کہ ارادہ محض فکر کرنے سے زیادہ ہوتا ہے، تفکر اور اخلاقی عمل ایک ہی شعور ذات رکھنے والی روح کی مربوط مشغولیتیں ہیں، اور اس روح کی بھی ایک ہی قوتوں کی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ان کے رخ مختلف ہوتے ہیں۔ نظری فکر اخلاقی عمل کا عنصر نہیں ہے، اخلاقی عمل بنانے کے لیے اس میں کسی اور چیز کے اضافے کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ محض فکر ارادہ نہیں ہے، تو ہمارے کلام سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ جس فکر کا ہم ذکر کر رہے تھے وہ اخلاقی عمل سے یہ نسبت رکھتا ہے ۔۔۔ یعنی اخلاقی عمل بنانے کے لیے کسی تکمیلی عنصر کا اضافہ کرنا ضروری ہے، اور فکر کے نظری عمل کے متعلق یہ صحیح نہیں ہے۔

ص ۱۲۹

۱۵۰۔ پس اگر قضیۂ زیر بحث کو کسی حد تک مفید مطلب ہونا ہے، تو اس کا تعلق ایسے فکر سے ضرور ہونا چاہیے جیسا کہ فعل ارادی کے اندر ہوتا ہے یا جس کو یہ فرض کرتا ہے، اگر ہم یہ کہیں کہ ایک قرضے کے ادا کرنے کا فعل محض خیال سے زیادہ ہے، تو اس میں جس بات کو ہم بتانا چاہتے ہیں، وہ یقیناً یہ نہیں ہے کہ ریاضیاتی مقالے کی نسبت خیال کرنا قرض کے ادا کرنے کے مساوی نہیں ہے۔ غالباً ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قرض کے ادا کرنے

کا محض خیال کرنا، اس کے ادا کر دینے سے کم ہوتا ہے۔ اگر قرض کے ادائی کی نسبت خیال کرنا محض ایک ممکن واقعے کے متعلق ایک بے کار اور غیر عملی غور ہو، تو یہ دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے، مگر مفید نہ ہوگا۔ اس قسم کا نکر ذہنی فکر ذات کی ان فعلیتوں میں سے کسی کے مطابق نہیں ہے، جن کو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ جس طرح سے ایسے حسی ارتسامات ہم کو پیہم ہوتے رہتے ہیں، جو ہم کو کسی قسم کی خبر نہیں دیتے، ہمارے ذہن کو کسی طرف منتقل نہیں کرتے، کیونکہ وہ تصورات کے کسی سلسلے کے اندر موزون نہیں ہوتے اسی طرح سے ہم کہتے ہیں، کہ تصورات پیہم ہمارے ذہنوں میں گزرتے رہتے ہیں، بغیر اس کے کہ وہ عملی یا نظری کسی عمل فکر کا جزو ہوں، اور کسی غایت کے حوالے سے متعین ہوں۔ اس طرح سے اپنے قرضوں کی ادائی کا امکان، ایک مقروض کے ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے، بغیر اس کے کہ یہ صحیح معنی میں معروض فکر بنے۔ یہ نہ تو اس معنی میں معروض فکر ہے کہ یہ ایک واقعہ ہے جس کے سمجھنے کی میں کوشش کر رہا ہوں، نہ اس معنی میں کہ میں اس کے اطلاق سے دوسرے واقعات کو سمجھتا ہوں، اور نہ اس معنی میں، جس معنی میں کسی ایسی بات کا سمجھنا معروض فکر ہوتا ہے، جس سے مجھے دلچسپی ہوتی ہے۔ بہر کیف اس قسم کے فکر یعنی اس قسم کے بے صرفہ تفکر میں جس معروض کا خیال ہوتا ہے، وہ ادائی قرض کے ارادے میں معروض ارادہ نہیں ہوتا، اس میں جس معروض کا خیال ہوتا ہے، وہ ایک ممکن الوقوع شے ہوتی ہے۔ یعنی نظری فکر کا معروض، اگر یہ معروض فکر ہو بھی۔ وہ شخص ادائی قرض کا اس طرح سے احضار کرتا ہے کہ یہ ایک واقعہ ہے جو اپنے مختلف عوارض کے ساتھ واقع ہو سکتا ہے، مگر یہ ایسا ممکن واقعہ نہیں ہے جس کا ایک شخص ادائی قرض کا ارادہ کرتے وقت ارادہ کرتا ہے۔ عمل سے ممیز کر کے کسی واقعے کا ارادہ کرنا تناقض ہے۔ جس معروض کا ارادہ ہوتا ہے، وہ ایک تصور کا تحقق ہوتا ہے، یعنی کسی تکلیف دہ خیال سے نجات پانے یا اپنے ہمسائے کی توقعات کے پورا کرنے یا خود داری کے

صہ۱۷۰

مطالبات پورا کرنے یا کسی ایسی خیر کے تصور کا تحقق ہوتا ہے جس میں یہ سب چیزیں شامل ہوں۔

۱۵۱۔ پس اگرچہ ایسا معروض جیسا کہ قرض کے ادائی ہونے کا ممکنہ واقعہ ہے ایسا معروض نہیں ہے جس کا ارادہ کیا گیا ہو، تاہم جس معروض کا ارادہ ہوتا ہے وہ معروض فکر ضرور ہوتا ہے۔ ارادہ کرنے میں فکر ہمیشہ ہوتا ہے، بلا فکر کا ارادہ، ارادہ ہی نہ ہوگا، ذات اور ایک ایسے عالم کے خیال کے بغیر جو ذات کو متعین کرتا ہے، اور ذات اس کو متعین کرتی ہے یعنی ایسے معروض کے خیال کے بغیر جس کا ذات کو اس خواہش کے ذریعے سے احضار ہوتا ہے، جس کو یہ محسوس کرتی ہے، مگر عالم میں اس کے تحقق کی منتظر ہوتی ہے، کوئی ارادہ نہ ہوگا، بلکہ صرف ایک کورانہ تسویق ہوگی۔ حتیٰ کہ ان صورتوں میں بھی جن میں کہ ارادہ حیوانی اشتہا کے تابع ہوتا ہے، یہ ایک تصور کا تحقق ہی ہوتا ہے اور وہی معروض ارادہ ہوتا ہے۔ اشتہا کے رفع ہونے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، اس کا وجود میرے لیے تصوریں یا حالت منتظرہ میں ہوتا ہے، اور جس شے کا میں ارادہ کرتا ہوں، وہ اس تصور کا تحقق ہوتا ہے، ورنہ پھر فعل کا کرنے والا میں نہ ہوں گا، بلکہ یہ اشتہا ہوگی، جس نے میرے جسم کو اپنا مسکن بنایا ہوگا۔ فعل میرا نہ ہوگا، مجھے اس کو اپنے سے منسوب نہ کرنا چاہیے، مجھے اس کو اپنے سے اسی طرح سے منسوب نہ کرنا چاہیے، جس طرح سے اس عمل کو اپنے سے منسوب نہ کرنا چاہیے، جس کو میرے نظام جسمانی نے اس وقت کیا ہے، جب میں مصروف خواب تھا۔ لیکن اگر ارادے کی تمام صورتوں میں جس شے کا ارادہ کیا جاتا ہے وہ ایک تصور کا تحقق ہوتا ہے، تو معروض ارادہ، معروض فکر بھی ہوتا ہے۔ یہ صرف ایک ایسے موضوع کے لیے موجود ہو سکتا ہے، جو فکر کرتا ہے، اور اس حد تک موجود ہو سکتا ہے، جس حد تک کہ وہ فکر کرتا ہے۔

اسی لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آیا اس قسم کے فکر کو جو اس قسم کے ارادے کے لیے ضروری ہے، صحیح معنی میں ارادے کا ایسا جزو دیا

ص ۱۷۱

عنصر قرار دیا جا سکتا ہے، جس پر کچھ اضافہ کرنے کے بعد فعل ارادی بن جاتا ہے۔ جب تک ایسا نہ ہوگا، اس وقت تک محض یہ دعویٰ کہ محض فکر کرنا یا سوچنا ارادہ نہیں ہے، یا ارادہ کرنا سوچنے کے علاوہ ہے، غلط مفہوم کا موجب ہوتا ہے، اور ایسا معلوم بھی نہیں ہوتا، فعل ارادہ جزواً فعل فکر نہیں ہے۔ یہ فعل فکر ہوتا ہے، اگرچہ یہ ایسے فکر کا فعل نہیں ہوتا، جو کلیتہً نظری جانب مایل ہوتا ہے۔ اس کے اندر کوئی ایسا جزو یا عنصر نہیں ہوتا جس کو فکر سے علٰحدہ کر سکتے ہوں، اور جس کے فکر پر اضافہ کرنے سے مجموعہ فعل ارادہ بن جاتا ہو۔ ہم شاید یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ فکر پر خواہش کا اضافہ کرنے سے تو فعل ارادہ نہیں بنتا؟ مگر اس کا جواب یہی ہوگا کہ نہیں، ارادہ فکر جمع خواہش نہیں ہے۔ جس قسم کی خواہش کو ارادے میں دخل ہوتا ہے اس میں فکر ہوتا ہے اور جس قسم کے فکر کو ارادے میں دخل ہوتا ہے اس میں خواہش ہوتی ہے، کیونکہ ارادہ شاعر ذات موضوع کا ایک تصور کے تحقق کی طرف مایل ہونے کا نام ہے۔ اور فکر اس قسم کے تصور کا ایسے موضوع کے اندر موجود ہونے کا نام ہے جو اپنے تحقق کے لیے اس کو مجبور کرتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہ سکتے کہ فکر خواہش سے علٰحدہ ہوتا ہے، اور اس پر عارض ہو جاتا ہے۔ یا خواہش، فکر سے اس طرح کی نسبت رکھتی ہے۔

۱۵۲- فکر و خواہش کے علٰحدہ ہونے کا تصور جن سے مل کر فعل ارادہ بنتا ہے، اس واقعے سے پیدا ہوتا ہے کہ خواہش و فکر اس طرح علٰحدہ علٰحدہ فرض کیے گئے ہیں جیسے کہ یہ ارادے میں نہیں ہیں۔ یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ جب ایک طرف مختلف خواہشوں کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایک شخص پر غلبہ پانے کے لیے مقابلہ کر رہی ہیں، یا جب یہ کہا جاتا ہے کہ ایک شے کی خواہش اور دوسری شے کا ارادہ کیا جا رہا ہے، اور جب دوسری طرف ایک اخلاقی عمل کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ کسی خواہش سے پیدا ہوتا ہے یا کسی خواہش کو ظاہر کرتا ہے تو لفظ خواہش

صـ ۱۶۲

کو مختلف معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ ایک جگہ تو اس کے معنی ایسی خواہش کے ہیں جو ایک شخص کو متاثر کرتی ہے، دوسری جگہ اس کے معنی ایسی خواہش کے ہیں جو ایک شخص سے پیدا ہوتی ہے، اور جس میں وہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک قسم کی خواہش وہاں ختم ہو جاتی ہے، جہاں دوسری شروع ہوتی ہے، یعنی انسان کے اپنی ذات کو ایک معروض کی طرف مایل کرنے میں۔ ایک صورت میں تو وہ معروض خواہش کے تحقق کے لیے اس طرح سے کوشش کرتا ہے، کہ یہ خواہش ایسی ہے جس کے تحقق سے مجھے تشفی حاصل ہو گی۔ دوسری صورت میں وہ اس قسم کی کوشش نہیں کرتا۔ اسی طرح سے ہمارے افکار کے یا تو ایسے افکار کے معنی ہو سکتے ہیں، جو ہم کو واقع ہوتے ہیں، یا ایسے افکار کے ہو سکتے ہیں جن کے تحقق کے لیے ہم اپنے کو مصروف کرتے ہیں۔ ارادے میں جس فکر کو دخل ہوتا ہے وہ بعد کے معنی میں ہوتا ہے، اور اسی طرح سے خواہش کے بھی دو معنی میں سے آخری معنی ہی سے ارادے کا تعلق ہے۔

اس میں شک نہیں کہ پہلے معنی میں فکر اور پہلے معنی میں خواہش دونوں ارادے میں شرایط یا مقدمات کے طور پر مفروض ہوتے ہیں، اور جس معنی میں کہ یہ فعل ارادے کی شرایط مقدم ہیں، مگر اس کے اندر شامل نہیں ہوتے، یہ صراحتہً قابل تفریق ہیں، ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر اچھی خاصی طرح سے ہو سکتا ہے، مثلاً میں ادائی قرض پر ممکن واقعے کی حیثیت سے غور کر سکتا ہوں کہ ادائی کے لیے کس قدر روپے کی ضرورت ہو گی، روپیہ ملنے کے بعد قرض خواہ مجھ سے کیونکر ملے گا وغیرہ، حالانکہ میں ادائی کی خواہش سے متاثر نہ ہوں۔ اس کے برعکس میں یہ بھی محسوس کر سکتا ہوں کہ اگر میں قرض ادا کر دوں تو مجھے بہت کچھ اطمینان ہو جائے گا، حالانکہ میرے خیالات اس واقعے پر اور کوئی جولانی نہ کریں۔ مگر جس معنی میں فکر و خواہش فعل ارادہ کے اندر داخل ہوتے ہیں، ان میں سے ہر ایک مکمل فعل ہوتا ہے۔ اور ہم ان میں صرف اس طرح سے امتیاز کر سکتے

ہیں کہ داخلی انسان کے ایک ہی فعل کو جو فکر اور خواہش دونوں سے یکساں طور پر بنتا ہے، خواہش کے اعتبار سے یہ کہیں کہ شاعر ذات موضوع کا ایک تصور کے تحقق کی طرف میلان ہے، اور فکر کے اعتبار سے یہ کہیں کہ یہ ایک شاعر ذات موضوع میں ایک تصور کا عمل ہے جو اپنے تحقق کے لیے مجبور کرتا ہے۔

۱۵۳۔ پس ارادہ خواہش اور فکر دونوں ہے، مساوی اور ناقابل امتیاز طور پر۔ مگر محض خواہش یا محض فکر نہیں ہے، اگر اس سے ایسی خواہش یا ایسا فکر مراد ہو، جو ایسے وجود میں ہو سکے، جو اپنے نفس کے امتیاز اور خود کامی سے عاری ہو، اور نہ ایسی خواہش و فکر مراد ہے، جو ایک شخص میں اپنے عمل سے علحدہ ہو سکتے ہیں، بلکہ ان سے ایسی خواہش اور ایسا فکر مراد ہیں جیسے کہ ایک امتیاز نفس کرنے والے اور خودکام موضوع کے لیے ایک تصور کے تحقق کی جانب مایل ہونے میں داخل ہوتے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو ارادے کو ایسی استعداد قرار دینا غلطی ہے، جو ایک شخص میں دیگر استعدادات، خواہش، جذبے، فکر وغیرہ کے ساتھ موجود ہوتی ہے، اور جس کو یہ خاص امتیاز حاصل ہوتا ہے، کہ یہ دیگر استعدادات سے علحدہ اور ان سے آزاد ہو کر عمل کر سکتی ہے، اس طرح سے کہ اگر ایک شخص کی سیرت متعین ہو، جو کہ کسی خاص زمانے میں ان دیگر استعدادوں کے کسی خاص جہت کے اختیار کرنے کا نتیجہ ہوتی ہے، تو ارادہ کچھ ایسی علحدہ شے رہتی ہے، کہ یہ اس کے خلاف عمل کر سکتی ہے، جس کی سیرت سے تحریک ہوتی ہے۔ انسان محض ارادہ ہی ہوتا ہے۔ ارادے کا فعل انسان کی شخصیت کا مظہر ہوتا ہے، جو یہ کسی وقت میں ہو سکتی ہے۔ محرک جس کا فعل سے اظہار ہوتا ہے، غایت ارادہ، وہ تصور جس کو وہ اس وقت کے لیے معرض حقیقت میں لانا چاہتا ہے، یہ سب ایک چیز ہیں، اگرچہ الفاظ مختلف ہیں۔ ان میں سے ہر ایک جو کچھ کہ انسان محسوس کرنے، خواہش کرنے، خیال کرنے کی حیثیت سے ایک وقت میں ہوتا ہے، اس کا عکس ہے، گویا ارادہ کرتے وقت وہ اپنی پوری ذات کو تصور مذکور کے تحقق کے لیے اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ جس وقت وہ اس طرح سے

صـ۱۷۳

ارادہ کرتا ہے، اس تمام مدت میں ممکن ہے کہ وہ ضمیر کی خلش کو محسوس کرتا رہے یا (دوسری جانب) اس کلفت اور ایثار کو محسوس کرتا رہے، جو حق پر عمل کرنے میں لازم آتی ہو۔ ممکن ہے کہ وہ یہ خیال کرے کہ میں خطا کا مرتکب ہو رہا ہوں، یا یہ کہ جس طرح سے میں نے عمل کرنے کا فیصلہ کیا ہے اس پر کسی قسم کا اعتراض ہونا ایک مشکوک امر ہے۔ ممکن ہے کہ اس کو کسی شخص کی نیک رائے حاصل کرنے کی خواہش ہو، جس کو وہ اس طرح سے ضائع کر رہا ہو، یا کسی لذت کی خواہش ہو جو اس عمل سے قربان ہوتی ہو، بلکہ اس سب کے باوجود فعل ارادہ سے صرف احساس فکر اور خواہش کا اظہار ہوتا ہے، اور انھیں کو اس وقت انسان اپنی ذات مانتا ہے جس احساس فکر اور خواہش سے اس کا فعل متصادم ہوتا ہے، وہ ایسے اثرات ہوتے ہیں جن کا اس کو احساس ہوتا ہے، ان اثرات سے وہ متاثر ہو سکتا ہے مگر یہ اس کی ذات نہیں ہوتے۔

ص۱۷۴

کتاب ۳

اخلاقی نصب العین اور اخلاقی ترقی

باب ۱

خیر اور اخلاقی خیر

۱۵۴ - اب ہم اس قابل ہوئے ہیں کہ اس دشواری کی طرف رجوع کریں، جس کا ذکر گزشتہ باب کی ابتدا میں ہوا تھا، اور جس کی وجہ سے ہم کو خواہش اور فکر کی نسبت سے ارادے کی ماہیت کے تحقیق کرنے کی ضرورت لاحق ہوئی تھی۔ یہ دشواری اچھے اور برے ارادے کے مابین، بنائے امتیاز قایم کرنے کے متعلق تھی۔ یہ امتیاز ایسا ہے جو کسی نہ کسی شکل میں، (خواہ ہم ارادے کی نیکی کو ایک صفت قرار دیں جو اس میں، بذاتِ خود ہوتی ہے، یا اس کو کسی نتیجے سے متعلق مانیں، جو اس سے خود ارادے سے علٰحدہ پیدا ہوتا ہے،) ہر فلسفۂ اخلاق کی تہ میں ہونا ضروری ہے۔ ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ ایک معترض یہ پوچھتا ہے، کہ اگر اس نظریے کو جسے پہلے بیان کر چکے ہیں، یعنی "ہر کردار میں جس پہ اخلاقی محمولات عاید ہو سکتے ہوں، ایک شخص اپنے لیے معروض ہوتا ہے، اور اس قسم کا کردار خواہ برا ہو یا بھلا، ایک محرک کو ظاہر

کرتا ہے، جو شخصی خیر کے ایک تصور پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو انسان عمل کے ذریعے سے معرض حقیقت میں لانا چاہتا ہے۔" (فقرہ ۱۱۱) تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس امتیاز کا کیا ہوتا ہے۔ مزید غور و فکر سے اس دعوے کی توثیق ہوتی ہے۔ جو شے ہر قسم کے افعال ارادی میں مشترک ہوتی ہے اگر یہ اس کی صحیح تعریف ہے جس کی ہم کو ضرورت تھی، تو ہم کو یہ کہنا چاہیے کہ اس قسم کا فعل ایسا ہوتا ہے، جس میں ایک شاعر ذات فرد خود کو کسی تصور کے معرض حقیقت میں لانے کے لیے مصروف کرتا ہے، اور یہ تصور ایسی شے کا ہوتا ہے، جس سے وہ اس وقت اپنی ذات کو آسودہ کرنا چاہتا ہے۔ جب فعل ارادی کی یہ صورت ہوتی تو واقعاً ارادے کو شاعر ذات فرد ہونا چاہیے، جو خود کو اس طرح سے مایل و مصروف کرتا ہے، اور بالقوہ یا استعداد کی حیثیت سے ارادہ ایک شاعر ذات فرد ہوگا، جس کے اندر خود کو اس طرح سے مایل و مصروف کرنے کی قابلیت ہوگی۔

مگر مذکورۂ بالا تشریح ارادہ کرنے اور ارادے کی صرف صوری تشریح ہے۔ اس سے ہم کو کسی فعل ارادی کی یا کسی انسان کی ارادہ کرنے کی حیثیت سے یا قومی ارادے کی (اگر ایسی شے کا وجود ہے کہ ایک ارادہ ایک قوم کے متعدد افراد پر عمل کرتا ہے) یا انسانی ارادے کی (اگر ایسی شے کا وجود ہو کہ ایک ارادہ کل تاریخ بنی نوع پر عمل کرتا ہو) حقیقی نوعیت معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ کسی فعل کی حقیقی نوعیت اس غایت کی خاص نوعیت پر مبنی ہوتی ہے، جس سے کہ وہ شخص جو ارادہ کر رہا ہے، اس وقت تشفی حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور کسی شخص کی حقیقی نوعیت بہ حیثیت موضوع ارادہ یعنی اس کی سیرت، ان معروضات و غایات کی نوعیت پر مبنی ہوتی ہے، جن سے وہ زیادہ تر تشفی حاصل کرنا چاہتا ہے۔ تشفی نفس ہر معروض ارادہ کی صورت ہوتی ہے۔ لیکن اس صورت کا پر کرنا، یعنی اس فعل کی نوعیت جس سے تشفی حاصل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، جس کا تعلق شہوانی لذات سے لے کر، اس خدمت کی انجام دہی تک سے ہوتا ہے، جس کو امر خداوندی

ف۱۱۵

خیال کیا جاتا ہے، اس غایت کو جو کچھ کہ یہ درحقیقت ہوتی ہے، وہ کچھ بناتا ہے۔ کیفیت ارادہ کو، ارادے کی غایتوں کے مخصوص فرق پر مبنی ہونا چاہیے، جن کا تشفی نفس کی عام صورت میں ارادہ کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ارادے کی بھلائی اور برائی کے مابین بنیادی امتیاز ہم کو یہاں تلاش کرنی چاہیے۔

۱۵۵۔ یہ دعویٰ کہ اچھے اور برے ارادے کا امتیاز، ہر فلسفۂ اخلاق کی تہ میں مضمر ہونا چاہیے، اور پھر یہ دعویٰ کہ خود یہ امتیاز ان غایتوں کی نوعیت پر مبنی ہوتا ہے، جن کا ارادہ ہوتا ہے، کسی نہ کسی معنی میں علمائے اخلاق کے کل مسلمہ مذہبوں میں تسلیم کر لیا جائے گا، مگر ان کو بہت ہی مختلف معنی میں تسلیم کیا جائے گا۔ ایک طرف تو عصر جدید کا افادی پہلے دعوے کو صرف اس معنی میں تسلیم کرے گا، کہ جب تک کوئی فعل ارادۃً نہ کیا جائے، اس وقت تک یہ اخلاقی محمولات کا موضوع نہیں ہوتا۔ اس کے نزدیک فعل کو اخلاقی کیفیت اس محرک یا سیرت سے حاصل نہیں ہوتی، جس کو یہ ظاہر کرتا ہے، بلکہ ان اثرات سے ہوتی ہے جن کو یہ ظاہر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان اثرات کی بنا پر ہم فعل کو اخلاقی اعتبار سے خیر یا شر نہیں کہ سکتے، سوائے اس حالت کے کہ یہ ایسا فعل ہو جس کا فاعل نے ارادہ کیا ہو، لیکن اگر فعل ارادی موجود ہو، تو اس کی اخلاقی کیفیت محرک پر مبنی نہیں ہوتی، جس کی وجہ سے اس کا ارادہ ہوتا ہے، بلکہ اس کے ان اثرات پر مبنی ہوتی ہے، جو لذت و الم کی صورت میں ہوتے ہیں۔ اس کو جے ایس مل نہایت واضح طور پر بیان کرتا ہے۔ فعل کی اخلاقیت کلیتہً نیت پر مبنی ہوتی ہے۔ یعنی اس پر جس کے کرنے کا فاعل ارادہ کرتا ہے۔ لیکن محرک (یعنی وہ احساس جو اس سے ایسا کرنے کا ارادہ کراتا ہے) سے فعل کے اندر کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، تو اخلاقیت میں بھی کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس سے اس اخلاقی منزلت میں ضرور فرق واقع ہوتا ہے جو اس کی ہمارے دل میں ہوتی ہے، خصوصاً اگر اس سے اچھا یا برا عادتی رجحان ظاہر ہوتا ہو (یعنے ایسا میلان طبع جس سے مفید یا مضر افعال کے وقوع میں

صفحہ ۱

آنے کا قرینہ ہو[1]) بہ الفاظ دیگر اگرچہ اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے دو علٰحدہ معروض ہوتے ہیں، یا دو ایسے علٰحدہ معروض ہوتے ہیں، جن کو اخلاقی اعتبار سے بھلا یا برا کہا جا سکتا ہے، یعنی (۱) فعل ارادی (۲) فاعل کا محرک یا اس کی سیرت، لیکن آخر الذکر پر اول الذکر کی نسبت، اسی طرح سے حکم لگانا چاہیے، جس طرح سے اول الذکر پر ان اثرات کی نسبت سے حکم لگانا چاہیے، جو اس سے لذت و الم کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں۔ محرک، یا سیرت اخلاقی اعتبار سے اس وقت خیر ہوتی ہے، اگر بہ حیثیت مجموعی اس سے ایسے افعال پیدا ہوں، جو اس اعتبار سے اچھے کہلانے کے مستحق ہوں کہ ان سے جب ایک شخص کا دوسرے شخص کے ساتھ اور ایک زمانے کا دوسرے زمانے کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو الم سے لذت کی مقدار زیادہ نکلے۔

ظاہر ہے کہ اس نظریے کے مطابق ہمارا یہ دعویٰ کہ اخلاقیات اس امتیاز پر مبنی ہے، جو اچھے یا برے ارادے کے مابین ہوتا ہے، صرف اس شرط کے ساتھ قبول کیا جا سکتا ہے کہ اچھے اور برے ارادے سے اچھے اور برے فعل ارادی کے معنی لیے جا سکتے ہیں، اور پھر یہ کہ فعل ارادی کو اچھا اور برا اس کے اس تعلق کی بنا پر سمجھا جا سکتا، جو اس کو اصلی خیر اور شر سے ہوتا ہے، جن کا مدار کسی فعل کی نیت یا سیرت پر نہیں ہوتا، بلکہ لذت و الم پر ہوتا ہے۔ دوسرا دعویٰ کہ اچھے اور برے ارادے کے مابین جو امتیاز ہے، اس کو ان غایات کی نوعیت کے تابع ہونا چاہیے، جن کا ارادہ ہوتا ہے۔ افادی اس پر بھی اسی قسم کی تحدید عاید کرے گا۔ وہ اس کو تسلیم کر سکتا تھا، اگر ارادے کے معنی نیت اور معروضات ارادہ سے مراد فعل ارادی کے وہ اثرات ہوتے جو اس سے لذت و الم کی صورت میں مرتب ہوئے ہیں۔ اگر ارادے سے مراد عادتی رجحان ہو،

[1] Utilitarianism صفحہ ۲۷ حاشیہ۔

اور غایات ارادہ سے مراد محرک ہو' تو وہ اس دعوے کو صرف اس شرط کے ساتھ قبول کر سکتا تھا کہ خود معروضات ارادہ کی نوعیت کو ان محرکات کے اس میلان پر مبنی قرار دیا جائے جو ان میں ایسے افعال پر منتج ہونے کا ہوتا ہے' جن سے لذت کو غلبہ ہوتا ہے یا الم کو اب جیسی بھی صورت ہو۔

صـ۱۱۱ کانٹ کے ایک سچے مقلد کے قابل قبول ہونے کے لیے یہ ضروری ہے' کہ مذکورۂ بالا دعووں کو بالکل مخالف معنی میں سمجھا جائے۔ اس کے نزدیک فعل ارادہ کے معنی اس محرک یا غایت سے علٰحدہ جس کے لیے فعل کیا جاتا ہے' محض ایک کام کرنے کی نیت کے نہ ہوں گے' اور پھر اس کے نزدیک ارادۂ نیک کی نیکی اس سے خارج کسی قسم کے نتایج پر مبنی نہیں ہوتی' بلکہ یہ اس شے پر مبنی ہوتی ہے' جو خود اس کی ذات کے اندر ہوتی ہے' اور یہ بطور وسیلہ کے نہیں ہوتی بلکہ ایک غایت مطلق کے طور پر ہوتی ہے۔ لہذا مذکورۂ بالا دعووں میں سے پہلے کے معنی تو وہ وہی لے گا جو اس کے اندر قدرتی طور پر موجود ہوتے ہیں۔ دوسرے میں ممکن ہے اس کو غلطی کی گنجایش نظر آئے۔ یہ کہنا کہ ارادہ اپنی غایات کی نوعیت کے اعتبار سے اچھا ہوتا ہے' اس تصور کو خارج نہیں کر دیتا' کہ یہ ان نتایج کے اعتبار سے بھی اچھا ہو سکتا ہے' جن کی خواہش ہوتی ہے' اور جو خود اس کی بھلائی کے علاوہ ہوتے ہیں' یا ان غایات کی طرف مایل ہوتا ہے جن کا ارادہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ ایک عام عملی قانون نے تجویز کیا ہے' بلکہ اس کے علاوہ اور کسی وجہ سے ہوتا ہے۔ جس حد تک زیر بحث دعوے کے معنی اس قسم کے کسی تصور کے مطابق لیے جاتے ہیں' کانٹ (کم از کم اگر اس کا مفہوم اس دعوے کے الفاظ کے مطابق لیا جائے جس کا دوبارہ بار اعادہ کرتا ہے) اس کو اساسی طور پر غلط کہے گا۔

۵۶۔ لیکن کتاب ہذا میں اس وقت کانٹ کی اخلاقی تعلیم پر جس کو وہ خود بیان کرتا ہے' یا افادیہ کے اخلاقی نظریات پر جس کو مستند علما بیان کرتے ہیں' ناقدانہ نظر ڈالنی مقصود نہیں' بلکہ اس وقت تو نیکی اور ہماری

اخلاقی ترقی کی بابت ایک قطعی نظریہ پیش کرنا مقصود ہے۔ یہ کر لینے کے بعد تنقید ہو گی اور اس وقت اس کے متعلق غلط فہمی کا امکان کم باقی رہ جائے گا اور یہ احساس نہ ہوگا کہ جہاں کوئی غلطی دریافت ہو جاتی ہے، وہاں کسی صداقت کے باقی رہ جانے کا خیال نہیں ہوتا۔ پھر وہ سوالات کیا ہیں، جو ہمارے لیے فطری طور پر ان ملحوظات سے پیدا ہوتے ہیں، جن کو اب تک ہم نے پیش نظر رکھا ہے، اور جن کے جواب دینے کی کوشش سے اخلاق کے ایک ایجابی نظریے کو ابتدا کرنی چاہیے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ہمارے نظریے کے مطابق ہر قسم کے ارادے میں ایک شاعر ذات موضوع خود کو تشفی دینا چاہتا ہے (یعنی اس کی تلاش کرنا چاہتا ہے، جو اس کو اس وقت اپنی خیر معلوم ہوتی ہے) تو غایات ارادہ کے مابین ایسا داخلی اور اصلی فرق کیسے ہو سکتا ہے، جس کی بنا پر نیک و بد عمل اور نیکی و بدی کے مابین جو امتیاز اخلاقی حاسہ پیدا کرتا ہے وہ حق بہ جانب ہو سکتا ہے۔ اگر ایسا فرق ہے تو پھر یہ کس چیز پر مشتمل ہے۔

ص۱۷۸

اس کا ایک جواب تو یہ ممکن ہے، کہ اس امر سے انکار ہی کر دیا جائے کہ اس قسم کا کوئی فرق ہے۔ غایات ارادہ کے مابین داخلی اور اصلی فرق سے ہماری مراد وہ فرق ہے جو ان کے مابین اس شے کے اعتبار سے ہوتا ہے، جو اس شخص کے لیے جو ان کا ارادہ کرتا ہے، محرک ہوتی ہے، اور یہ کسی ایسے فرق سے علیحدہ ہے، جو ان نتایج سے پیدا ہوتا ہے، جو غایات کے حصول کی بنا پر پیدا ہو سکتے ہیں، لیکن جن کا خیال محرک نہیں ہوتا۔ کل لذتی نظریوں کے مطابق غایات ارادہ کے مابین جو فرق ہے، وہ الفاظ کے ان معنی کے اعتبار سے خارجی ہے، داخلی نہیں ہے کہ جو شخص ارادہ کرتا ہے، اس کا محرک تمام صورتوں میں ایک ہی فرض کیا جاتا ہے یعنی کسی لذت کی خواہش اور کسی الم کی نفرت۔ لیکن جن لذتوں کی مختلف آدمیوں کو خواہش ہوتی ہے، اور جن کی ایک ہی شخص کو مختلف اوقات میں خواہش ہوتی ہے، ان کی شرایط بہت مختلف ہیں۔ لیکن ایک شخص لذت کی شرایط

کی خواہش نہیں کرتا، بلکہ خود لذت کی خواہش کرتا ہے' (اگر لذت فی الحقیقت اس کا معروض ہوتی ہے) لہذا الذتی مفروضے کے مطابق ہر غایت جس کا ارادہ ہوتا ہے، اپنے داخلی پہلو پر اس شے کے اعتبار سے جو اس کا محرک ہوتی ہے، یکساں ہوتی ہے۔ اس کو لذت کی توقع یا الم کے انحراف سے تحریک ہوتی ہے۔ معروضات ارادہ کے مابین جو فرق ہوتا ہے، وہ ان کے خارجی پہلو پر ان نتایج میں ہوتا ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن جو اس شخص کے محرکات میں داخل نہیں ہوتے جو ارادہ کرتا ہے۔ دو معروضوں کا لذت کی توقع سے یکساں طور پر ارادہ نہیں ہوتا ہے، ایک سے تو خود فاعل یا اور لوگوں کو لذت زیادہ اور الم کم ہوتا ہے۔ اور دوسری کے تحقق سے الم زیادہ اور لذت کم ہوتی ہے۔ چنانچہ اس نظریے کے مطابق ارادے کے اچھے معروض اور بُرے معروض کے مابین داخلی اعتبار سے فرق نہیں بلکہ خارجی اعتبار سے ہے۔

ص ۱۷۹

۱۵۷۔ اس نظریے پر افادیت کے جانچنے سے قبل تفصیلی تنقید بے محل ہوگی۔ اگر لذتیت کی توجیہ ہو سکے تو یہ بری طرح سے ہماری راہ میں حایل نہ ہوگی۔ کیونکہ اگرچہ اس کو بہت عمدہ لوگوں نے استدلال کے ذریعے سے اختیار کیا ہے، مگر با ایں ہمہ یہ ایسا نظریہ ہے، کہ جس کو اگر عریاں کرکے پیش کیا جاوے تو سادہ ضمیر کے آدمی کو ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ اس حالت تک ہم جس عمل سے بھی پہنچے ہوں، مگر اس میں شک نہیں کہ اب ہم اس حالت پر ہیں جس میں ہم یہ جانتے ہیں، کہ جن خواہشوں کی نسبت ہم اپنے اندر اچھا خیال رکھتے ہیں وہ بہ حیثیت خواہشوں کے، یا بہ اعتبار ان غایتوں کے جن کی ان میں خواہش ہوتی ہے، ان سے بالکل علیحدہ ہوتی ہیں، جن کو ہم برا سمجھتے یا جن سے ہم نفرت کرتے ہیں۔ اگر ہم سے تسلیم کرنے کو کہا جاوے کہ خواہش کے تمام معروض اس اعتبار سے یکساں ہیں کہ ان کی خواہش ہوتی ہے، کیونکہ ان سب کے اندر جس شے کی خواہش ہے، وہ لذت ہے، اور یہ کہ اچھی خواہشوں اور بری خواہشوں

میں جو فرق ہے، وہ ان نتایج کی بنا پر ہوتا ہے جو ان پر عمل کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، اور خواہش کرنے والے شعور کی بنا پر نہیں ہے، تو پہلی ہی بار ہم اس کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیں گے۔ تامل صرف اس وقت پیدا ہوگا، جب فاضل سایل ہم سے اس امر پر غور کرنے کو کہے گا، کہ کیا کبھی آپ ایسی شے کی بھی خواہش کرتے ہیں، جس سے کسی نہ کسی قسم کی لذت کی توقع نہ ہو، اور کیا اس خواہش کا باعث یہ توقع نہیں ہوتی؟ جب ہم کو اس جانب توجہ دلائی جاتی ہے تو ہم اپنے آپ کو دشواری میں مبتلا پاتے ہیں۔ خواہش کی یہ تشریح کچھ ایسی معقولیت رکھتی ہے، جس کی ہم فوراً تردید نہیں کر سکتے، مگر اس کے تسلیم کرنے سے، ہم پر از روے منطق[1] اس امر کا اعتراف لازم آجاتا ہے کہ دراصل اچھی اور بری تمام خواہشیں یکساں ہیں، اور یہ بات ہمارے اخلاقی عقیدے کے خلاف ہوتی ہے۔ اگر ہم اس استدلال کی ظاہری معقولیت کی تردید کر سکتے ہیں کہ ہمیشہ جس چیز کی ہم اپنے کو خواہش کرتا ہوا پاتے ہیں، وہ کسی لذت کی توقع ہوتی ہے، تو اچھی اور بری خواہشوں کے فرق کا جو ہم کو یقین ہے اور جس کی نسبت ہم سمجھتے ہیں کہ یہ اس شخص کی جو خواہش کرتا ہے، شعوری حالتوں میں ہوتا ہے، اپنی جگہ پر باقی رہے گا۔

۱۵۸۔ اب خواہش کی جو تشریح پہلے کی جا چکی ہے اس کے لحاظ سے، اس خلط کی توجیہ دشوار نہیں ہے، جس کی بنیاد پر صرف لذت ہی اس کی غایت معلوم ہوتی ہے۔ ہم نے یہ بیان کیا تھا کہ ہر ایسی خواہش میں، جو ایسے فعل کا محرک بن سکتی ہو، جس پر خطا و صواب کا اطلاق ہو سکے، فرد خود کو کسی تصور کے تحقق میں مصروف کرتا ہے، جو ایسی غایت سے متعلق ہوتا ہے، جس سے وہ اپنے نفس کو تشفی دینا چاہتا ہو، اس امر کا شعور کہ تشفی نفس اس طرح

[1] اس نظریے کو کہ خواہش کا معروض صرف لذت ہوتی ہے، اس دعوے کے ساتھ ملانے کی کوشش پر کہ اچھی اور بری خواہشوں کے مابین اس بنا پر ایک داخلی فرق ہوتا ہے کہ لذتوں میں بہ اعتبار کیفیت فرق ہوتا ہے ذیل میں بحث کی جائے گی۔

سے ان تمام خواہشوں میں طلب کی جاتی ہے، جن پر عمل ہوتا ہے، جو ارادے کے مساوی ہوتی ہے، اس امر کے شعور سے مل کر کہ ہر تشفی نفس میں (اگر یہ حاصل ہو جائے) لذت ہوتی ہے، اس غلط خیال کا باعث ہوتا ہے کہ لذت ہمیشہ معروض خواہش ہوتی ہے، اب یہ امر کیا کسی صورت میں درحقیقت ایسا ہو یا نہ ہو اس کا مدار اس امر پر ہے کہ آیا جس غایت سے ایک شخص اپنی تشفی کی کوشش کر رہا ہے، وہ لذت ہے۔ اگر وہ لذت نہیں ہے، تو لذت اس خواہش غالب کا مقصود نہیں ہے، اب تشفی نفس کے اندر کتنی ہی لذت کیوں نہ ثابت ہو جائے۔ اگر انسان کو اس کی غایت کے حصول میں کوئی لذت حاصل ہو (حالانکہ عام طور پر ہم کو تجربہ ہوتا ہے کہ جن چیزوں سے ہم خود کو تشفی دینے کی کوشش کرتے ہیں وہ ہم کو تشفی دینے کے قابل ثابت نہیں ہوتیں) تو یہ لذت وہ نہیں ہو سکتی جس کو اس نے اپنی خواہش کا مقصود بنایا تھا۔ اس کا امکان خواہش اور اس کے پورے ہونے کو فرض کرتا ہے۔ لہذا یہ اسی طرح سے خواہش کی ہیہج نہیں ہو سکتی جس طرح سے بھوک کے رفع کرنے کی خواہش بھوک کی ہیہج نہیں ہو سکتی۔ صحیح معنی میں ہم لذت کو معروض خواہش صرف اس وقت کہ سکتے ہیں، جب وہ تصور جس کو انسان اپنی خواہش میں معرض حقیقت میں لانے کی کوشش کرتا ہے، کسی لذت سے لطف اندوز ہونے کا تصور ہوتا ہے (خواہ یہ اس قسم کی لذت ہو جس کو ہم عموماً خاص معنی میں شہوانی کہتے ہیں، یعنی وہ لذت جو اشتہائے حیوانی کے آسودہ ہونے سے پیدا ہوتی ہے یا خالص جذبے کی لذت)۔

§ ۱۵۱۔ جب وہ تصور جس کے تحقق کی کوشش کی جاتی ہے کسی لذت سے لطف اندوز ہونے کا تصور نہیں ہوتا، تو یہ واقعہ کہ تشفی نفس کی اس تصور کو معرض حقیقت میں لانے کی کوشش کر کے طلب کی جاتی ہے، لذت کو اس کی خواہش کا معروض نہیں بناتا۔ بہت ممکن ہے کہ ایک شخص ایک ایسی غایت کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہو، جس سے

ص ۱۸۱

وہ اپنے نفس کو تشفی دینا چاہتا ہے، اس واضح شعور کے ساتھ کہ کسی لذت
کے لطف اندوز ہونے سے اس کو یہ تشفی حاصل نہیں ہو سکتی، اور یہ کہ اس
تصور کے تحقق میں جس میں خود کو مصروف کرتا ہے، ایسی تکلیف ضروری
ہو جس کی کسی ایسی میزان میں جہاں صرف لذت و الم تلتے ہوں، کسی
غایت کے حاصل ہونے کی لذت سے تلافی نہ ہو سکے[1] ایسا ایثار و قربانی
کی زیادہ قابل قدر مثالوں میں ہوتا ہے، بلا شبہہ اس قسم کے ایثار سے
تشفی نفس مطلوب ہوتی ہے، جو شخص اپنے خیال کے بموجب اپنے فرض
کی ادائی میں سکون کے ساتھ پر از مصایب زندگی کا مقابلہ کرتا ہے، وہ
اس کے علاوہ اور کسی عمل کو برداشت نہ کر سکتا تھا۔ اس طرح سے
زندگی بسر کرنا ہی اس کے لیے خیر ہے۔ اگر اس کو یہ شعور حاصل ہو سکے
کہ میں نے اپنا کام کر لیا ہے، اگر وہ یہ سمجھ سکے کہ میں سمجھ چکا ہوں، (اور
غالباً جس قدر اس کی سیرت بلند ہو گی اس کے لیے یہ سمجھنا ناممکن ہو گا)
تو اس کو اس شعور سے آسودگی ہو گی، اور تھوڑی سی لذت بھی۔ لیکن
فرض کرو کہ اس کو یہ لذت حاصل ہو جاتی ہے، تو اب صرف ایک نظریے
کی ضروریات اس تصور کی طرف ذہن کو منتقل کر سکتی ہیں، کہ اس قدر
لذت سے، ان لذات کی جن کو ترک کیا تھا اور ان آلام کی جن کو اس کی
خاطر برداشت کیا تھا، تلافی ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا تصور صرف ایک
اتار چڑھاؤ کے عمل پر مبنی ہو سکتا ہے، جو پہلے تو یہ فرض کرتا ہو کہ
ہر صورت میں ترجیح کا تعین متوقعہ لذت سے ہوتا ہے، اور پھر ایک معلومہ
راہ عمل کے اختیار کرنے سے جو اضافی مقدار لذت اس واقعے کی بنا پر
حاصل ہوتی ہے کہ وہ اس طرح سے عمل کرنے کو ترجیح دیتا ہے کی تحقیق

[1] ۔ دیکھو اخلاقیات ارسطو نقوماجس کتاب سوم ۹، ۵، لہٰذا یہ اصول کہ فضیلت یا نیکی
کے مطابق عمل کرنا باعث لذت ہوتا ہے، تمام فضایل پر صادق نہیں آتا مگر اس
حد تک جس حد تک غایت حاصل ہو جاتی ہے۔

کا دعویٰ کرتا ہو۔

۱۶۰۔ لیکن اگر یہ صورت بھی ہوتی، اور تشفی نفس اس سے زیادہ قابل حصول ہوتی جتنی کہ یہ ہے، اور یہ کہ اس شخص کے لیے جس نے خواہشوں کو ٹھکرایا ہے اور محنت کی زندگی بسر کی ہے، کامیابی کی لذت فی الحقیقت ان لذتوں کی تلافی کرتی، جن سے وہ اس دوران میں محروم رہا ہے، پھر بھی اس لذت کو معروض خواہش کہنا، جس کے تحقق سے وہ شخص خود کو تشفی دینا چاہتا ہے، غلط محض کرنا ہے۔ ایک شخص خود کو لذت سے آسودہ کرنے کی خواہش کر سکتا ہے، اگر تشفی نفس وہ لذت نہیں ہو سکتی، جس سے وہ خود کو آسودہ کرنے کی خواہش رکھتا ہے۔ یہ بات عیاش اور مرتاض دونوں کی نسبت صحیح ہے۔ عیاش کے لیے بھی اپنے تصورات کو تشفی نفس سے علٰحدہ رکھنا ضروری ہے، اس سے پہلے کہ وہ تشفی نفس کو ان تصورات کے تحقق میں (یعنی وہاں تلاش کر سکے جہاں یہ نہیں ملتی) تلاش کر سکے، بالکل اسی طرح سے جس طرح سے کہ ایک مرتاض کو لذات کے تصورات نہیں، بلکہ خدا اور انسان کی خدمات کے تصورات رکھنے ضروری ہیں، اس سے پہلے کہ ان کے پورا ہونے میں وہ تشفی نفس کی تلاش کر سکے۔ لیکن اکثر آدمی اپنے کردار میں نہ تو عیاش و ہوس راں ہوتے ہیں، اور نہ مرتاض و ولی۔ اور اگر یہ تسلیم کر لے کہ "تشفی نفس کی تلاش" ہر قسم کی اخلاقی غلطیت کی صورت ہے (جو صحیح ہے) ہم لذت سے لطف اندوز ہو کر تشفی نفس حاصل کرنے اور عام عملی قانون کو پورا کر کے تشفی حاصل کرنے کے مابین کوئی درمیانی شق نہ چھوڑیں (اور ایسا معلوم ہوتا ہے عملاً کانٹ کسی ایسی درمیانی صورت کی گنجایش نہیں چھوڑتا) تو ہم تقابل غلط کے اندر مبتلا ہو جائیں گے۔ معمولی محرکات نہ تو ایک عنوان کے تحت آتے ہیں، اور نہ دوسرے کے۔ یہ حصول مقاصد کے سلسلے میں ایسی اغراض کی حیثیت رکھتے ہیں جن کے بغیر اس شخص کو اپنی واقعی حالت میں یہ معلوم ہوتا ہے، کہ وہ خود کو تشفی نہیں دے سکتا، اور جن کے حاصل کرنے سے، اس بنا پر کہ وہ ان کی خواہش رکھتا تھا، ایک قسم کی لذت محسوس کرے گا، مگر اس کی وجہ صرف یہ ہوگی، کہ پہلے

ص ۱۸۲

اس کو ان کی خواہش تھی، نہ کہ یہ کہ لذتیں ہی مقصود خواہش تھیں۔
۱۶۱۔ اس قسم کی اغراض اگرچہ محض اشتہائیں نہیں ہوتیں، کیونکہ ان کا باعث شعور ذات ہوتا ہے، مگر ان سے یہ مناسبت ضرور رکھتی ہیں، کہ ان کا مقصد لذت نہیں ہوتا۔ یہ بات کرم کی بے غرضی کے متعلق، ان مباحثوں میں کافی واضح ہو چکی ہے، جو اٹھارھویں صدی کے پہلے حصے میں ہوئے ہیں۔ جب مذہب انانیت کے فلاسفہ کرم کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ دراصل یہ ایک شخص کی خود اپنی ذات کے لیے کسی نہ کسی لذت کی خواہش ہے تو بٹلر اور دیگر ارباب فکر اس کا یہ ثابت کر کے جواب دیتے ہیں، کہ یہ ایسی غلطی ہے، جیسی کہ بھوک کو کھانے کی لذت کی خواہش قرار دینا۔ اس لیے اس کا معروض ہیچ یہ لذت نہیں ہو سکتی۔ یہ اپنے معروض پر ختم ہو جاتی ہے، اور اس کا تعلق کھانا کھانے کے علاوہ اور کسی شے سے نہیں ہے۔ اور اسی طرح سے کریمانہ خواہشیں اپنے مقاصد، یعنی دوسروں کے فائدہ پہنچانے پر ختم ہو جاتی ہیں۔ ہر صورت میں اختتام پر ایک لذت ہوتی ہے لیکن اس کو کھانا کھانے یا مہربانی کرنے کے علاوہ کوئی غایت قرار دینا، جس کی طرف اشتہا یا کریمانہ خواہش درحقیقت مایل ہوتی ہے غلط بحث ہے۔ جو کچھ کرم کے متعلق صحیح ہے وہی ان محرکوں کے متعلق بھی صحیح ہیں جن کو ہم اسی طرح سے صحیح معنی میں اس کے مخالف کہتے ہیں، جس طرح سے بد نیک کے مخالف ہوتا ہے، مثلاً حسد یا خواہش انتقام۔ ایاگو آتھیلو کے خلاف کسی لذت کی امید میں عمل نہیں کرتا جو اس کو آتش حسد کے بجھنے میں محسوس ہو گی، بلکہ اپنی حالت حسد میں وہ ایک غایت یعنی آتھیلو کی تباہی محسوس کرتا ہے، جس کا تحقق اس کی تشفی کے لیے اسی طرح سے ضروری ہے جس طرح سے بھوک کی تشفی کے لیے خوراک کا ہضم ہونا۔ جو کچھ وہ دیکھنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ آتھیلو سرنگوں ہو، یہ نہیں کہ آتھیلو کو سرنگوں دیکھنے سے اس کو کوئی لذت محسوس ہو گی۔ اور یہ ایسی لذت ہے جس کی اس کو اس وقت تک خواہش نہ ہو سکتی تھی جب تک کہ اس نے اس مقصد کی اس قسم کی توقع

ص ۸۳

سے علٰحدہ خواہش نہ کی ہوتی۔

یہ سچ ہے کہ کسی شے کا کوئی شوق یا خواہش ممکن ہے کہ اس لذت کے خیال سے قوی ہو جائے، جس کی موضوع شوق کو زمانۂ ماضی کے اس قسم کے تجربے پر غور کرنے سے امید ہو، اور اس کو وہ اس تشفی سے متعلق سمجھے۔ اس طرح سے گزشتہ صدی کی اصطلاح میں ٹھنڈی محبت نفس خاص خواہشوں یا میلانوں کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر متوقعہ خواہش سے بہرہ مند ہونے کا درحقیقت کوئی موقع ہے، تو محبت نفس کو جس کی غایت لذت ہے، کسی ایسے خاص میلان کو رد نہ کرنا چاہیے جس کی غایت معمولی تندرست اغراض کی صورت میں لذت نہیں ہوتی۔ جو لذت ایک غرض کے پورا ہونے سے ہوتی ہے وہ خود غرض کے پورا ہونے کے بعد حاصل نہیں ہو سکتی اور نہ اس لذت کے اعادے کی خواہش سے جو کسی غرض کی تشفی سے پیدا ہوتی ہے، اس غرض کا احیاء کر سکتی ہے، پس جس حد تک ٹھنڈی محبت نفس لذت کی باضابطہ تلاش کے معنی میں غالب ہو جاتی ہے، اور خاص اغراض کو پس پشت ڈال دیتی ہے، لذت کے مواقع فی الحقیقت ضایع ہو جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے لذت کے جویاں بے چین و بے تاب رہتے ہیں، اور عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ لذت کے حاصل کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی تلاش نہ کی جائے۔

۱۶۲۔ روشن دماغ اخلاقیوں پر اس غلطی کا الزام عاید کرنا کہ وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ خواہش خود اپنی تشفی کی توقع سے متہیج ہو سکتی ہے گستاخی معلوم ہوتا ہے، مگر جے ایس مل جیسے عالی قدر فلسفی کا اس نظریے کو تسلیم کر لینا کہ خواہش کی غایت محض لذت ہوتی ہے، یقیناً ایسی ہی غلطی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک معروف بات ہے کہ وہ قدیم افادیہ سے اس بارے میں اختلاف کرتا ہے، کہ اس کی رائے میں لذت یا الم سے محفوظ رہنا ہی ایسی بات ہے جس کی بطور غایت خواہش کی جا سکتی ہے۔ مگر لذت کی بعض قسمیں اوروں کی نسبت زیادہ پسندیدہ اور قیمتی ہوتی ہیں،

صفحہ ۱۸۴

اور اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ ان میں لذت کی مقدار زیادہ ہوتی ہے بلکہ وہ اپنی داخلی نوعیت کے لحاظ سے ایسی ہوتی ہیں۔ ہر شخص کو اس امر کا احساس ہوگا کہ اس نے نظریۂ افادیت پر بحث کرکے اس کو بلند کردیا ہے اور خصوصاً اس بات کا دعویٰ کرکے۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا وہ اعترافات جو اس کو اس کے ثابت کرنے کے لیے کرنے پڑے ہیں در حقیقت اس نظریے سے انحراف کے مساوی نہیں ہے کہ لذت یا الم سے برأت ہی خواہش کی غایت ہوتی ہے۔ اور یہ انحراف ایسا ہے جس کو وہ اپنے اور اپنی کتاب کے پڑھنے والوں سے فی الحقیقت یہ فرض کرکے چھپاتا ہے، کہ خواہش کی غایت اسی لذت یا الم سے برأت ہوسکتی ہے جو اس خواہش کی تشفی میں داخل ہوتی ہے۔ اس مسئلے پر فرا دید اور بحث کرنا مفید ہوگا، نہ اس لیے کہ ایک ایسے مصنف پر نکتہ چینی کرنا مقصود ہے، جس سے ہم سب نے بہت کچھ سیکھا ہے، بلکہ اس لیے کہ تشفی نفس کی طلب، جو ہر قسم کی اخلاقی فعلیت صحیح طور پر ہوتی ہے، اور طلب لذت جو وہ فعلیت نہیں ہوتی جو اخلاقی اعتبار سے خیر ہوتی ہے، کا امتیاز بالکل واضح ہوجائے۔

۱۶۴۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی اس امر کے متعلق شک نہیں کرسکتا کہ لذتیں جن شرائط کے تحت پیدا ہوتی ہیں، ان کی کیفیت میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح سے فلاطون و ارسطو نے جسمانی اشتہا کی لذت کو نظر اور سماعت کی لذات سے اور پھر ان کو خالص عقل کی لذات سے ممیز کیا ہے۔ اسی طرح سے ہم بھی آسودہ خواہش کی لذت کو خالص جذبے کی لذات سے ممیز کرسکتے ہیں، اور ان میں سے ہر قسم کو ان مختلف حالات کے مطابق جن کے تحت خواہش یا جذبہ تہیج ہوتا ہے، پھر تقسیم کرسکتے ہیں۔ کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ ایک احمق کی لذات فی الحقیقت ایک مہذب مذاق کے آدمی سے مختلف نہیں ہوتیں۔ سوال یہ ہے کہ کس معنی میں اس اصول کے مطابق کہ لذت اصلی خیر ہے، جس کی نسبت سے اور ہر قسم کی

ص ۱۸۵

خیر کی جانچ ہوتی ہے، لذات کے مابین، ان فروق کیفیت کے معنی کسی ایسے
فرق کے لیے جا سکتے ہیں جو ان کی اچھائی یا استحسان میں ہوتا ہے۔ کل
افادیہ یہ کہیں گے کہ کسی نہ کسی بنیاد پر ان کے اس طرح سے معنی لیے
جا سکتے ہیں، مگر بنیاد کے متعلق ان سب میں اتفاق نہ ہوگا۔ سجوک بھی یہ
کہتے ہیں، لذات کے مابین ایسے فرق جو ان کے اسباب ہیجان کے فرق
سے پیدا ہوتے ہیں، ان کی قیمت یا مقدار خوبی کو صرف اس حد تک
متاثر کرتے ہیں جس حد تک یہ اس مقدار لذت کو متاثر کرتے ہیں، جس
سے بہ حیثیت مجموعی لطف اٹھایا جاتا ہے۔ اس کے خلاف مل یہ کہتا ہے کہ
یہ فرق لذات کی قیمت کو اس نتیجے سے علیحدہ متاثر کرتے ہیں جو ان کا
ان کی مقدار پر ہوتا ہے۔ لذات کا معیار قیمت محض مقدار پر ہی نہ ہونا
چاہیے۔ کیفیت کا بھی اسی طرح سے لحاظ رکھنا چاہیے، جس طرح سے
کمیت کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔

۴۱۶۔ اپنے استاد کے نظریے سے اختلاف کرنے کی توجیہ اور اپنے
خیال کی تائید میں مل اس مسلمہ حقیقت کا حوالہ دیتا ہے کہ جو لوگ مساوی
واقفیت رکھتے ہیں اور ان میں لطف اندوز ہونے اور قدر کرنے کی بھی
قابلیت مساوی ہوتی ہے، وہ نہایت ہی واضح طور پر اس طریق زندگی کے
مقابلے میں جس میں زیادہ تر شہوانی لذات ہوتی ہیں، اس طریق زندگی کو
ترجیح دیتے ہیں، جو ان کی نسبۃً بلند استعدادوں سے کام لیتی ہے۔ وہ اس
کو اختیار کرتے ہیں، اگرچہ وہ یہ جانتے ہیں، کہ اس کے ساتھ بے اطمینانی
کی زیادہ مقدار ہوتی ہے۔ ہم اس حوالے کو تسلیم کر لیتے ہیں، کیونکہ ہم اس
شخص کا خیال کیے بغیر نہیں رہ سکتے جس کی ترجیح کی نسبت مل یہ کہتا ہے، کہ
وہ اس کو اپنے اندر نسبۃً شہوانی طریق زندگی کے لیے بہتر محسوس کرتا
ہے، اور نسبۃً اعلیٰ استعدادوں کی نسبت یہ کہتا ہے کہ یہ داخلی طور پر زیادہ قابل قدر
ہوتی ہیں، یا بالفاظ دیگر چونکہ ہم ایک خاص قسم کی سیرت کے اکتساب یا
انسان کے امکانات میں سے بعض کے تحقق کو (نہ لذت کو) ایسی غایت سمجھے

ہیں، جس کی نسبت سے اچھائی یا قدر کا اندازہ ہوتا ہے لیکن اس اصول پر کہ لذت ہی ایسی شے ہوتی ہے، جو آخر میں جاکر خیر نکلتی ہے، یا جو بطور خود خیر ہوتی ہے، ہم کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس اصول پر ایک شخص دوسرے شخص سے اور ایک استعداد دوسری استعداد سے صرف اس لحاظ سے بہتر ہو سکتی ہے، کہ یہ لذت کی پیدائش میں زیادہ مفید ہے۔ اس بنیاد پر افادی کے لیے یہ راستہ کھلا ہوا ہے، کہ وہ یہ استدلال کرے کہ ایک شخص جو خود کو اس قسم کی اعلیٰ استعدادوں کے نسبت زحمت میں نہیں ڈالتا، اگر ان تمام حالات کا لحاظ کر لیا جائے جو مقدار مسرت کو متاثر کرتے ہیں تو بہ حیثیت مجموعی لذت کی زیادہ مقدار پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہ بات افادی اصول کے قطعاً خلاف ہے، کہ ایک لذت اس وجہ سے زیادہ قابل قدر ہو کہ جو شخص اس کو حاصل کرتا ہے وہ بہتر ہے۔ ان سے ہم کو صرف یہ حق مل جاتا ہے، کہ مقدار لذت سے، اس شخص کی قدر و قیمت کے متعلق استدلال کریں، جو اس طرح سے عمل کرتا ہے کہ یہ پیدا ہوتی ہے۔

صـ ۱۸۶

پس اگر ہم ان تمام مفروضات ماقبل سے اپنا پیچھا چھڑا لیں جو افادی اصول کے مطابق انسان یا ان استعدادوں کے تفوق کے متعلق جو ان مشاغل میں عمل کرتے ہیں جن کو برترین مشاغل کہا جاتا ہے، اور اگر ہم یہ تسلیم کر لیں، کہ ہر خواہش لذت کے لیے ہوتی ہے، اور قوی ترین خواہش برترین لذت کے لیے ہوتی ہے، تو اس شخص کی مثال سے جو دونوں سے پورے طور پر واقف ہونے کے بعد، اخلاقی اور عقلی سعی کی زندگی کو تندرست حیوانی التذاذ کی زندگی پر ترجیح دیتا ہے، کیا ثابت ہوتا ہے، محض یہ کہ سعی کی زندگی سے شخص زیر بحث کو دوسری قسم کی زندگی سے زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس کے لیے دوسری لذت کی کسی مقدار سے جس کی اس کی زندگی میں قابلیت ہوتی ہے زیادہ وزن رکھتی ہے، یہ واقعہ کے وہ دونوں قسم کی لذت سے

پوری طرح پر واقف ہے، اس کے علاوہ اس کے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کو کوئی معنی نہیں پہنا سکتا۔ ممکن ہے کہ وہ حیوانی التذاذ سے پوری طرح پر واقف ہو، مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، ان سے جو اس کو لذت ہوتی ہے، وہ اتنی ہی شدید اور صاف ہوتی ہے، جتنی کہ اس شخص کو ہوتی ہے جو ان کو اپنا اصلی مشغلہ بنا لیتا ہے۔ پس ان دونوں قسموں کے مابین قدر و قیمت کا مسئلہ، مقدار کے حساب سے طے پائے گا، یعنی ہر دو قسم کی لذتوں کی شدت (جیسی کہ یہ ان لوگوں کو محسوس ہوتی ہے، جن میں یہ سب سے زیادہ شدید ہوتی ہے) کا مقابلہ ان کی مدت خلوص، افادے اور وسعت سے کیا جائے گا۔[1] یہ حساب لگانا بہت دشوار ہے (آیا ایسا کیا بھی جا سکتا ہے، یہ ایسا سوال ہے، جس پر ہم اس وقت گفتگو کریں گے جب افادیت[2] کا تفصیلی مطالعہ ہوگا) لیکن اگر محض لذت ہی اصلی و حقیقی خیر ہے، تو لذتوں کی تقابلی قدر و قیمت کے جانچنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے۔ کسی شخص کی ترجیح کی مثال، اگر ہمارے پاس اس کا خوبی کے جانچنے کا، لذت کے علاوہ اور کوئی معیار نہ ہو تو اس لذت کے جس کو وہ پسند کرتا ہے، دوسرے شخص کی پسندیدہ لذت سے برتر ہونے کے متعلق کچھ ثابت نہیں کرتا۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ یہ اس کے لیے اس لذت سے زیادہ پر لطف ہے جس پر کہ یہ اس کو ترجیح دیتا ہے۔ اور یہ صرف اس مفروضے پر ثابت کرتا ہے، کہ قوی خواہش ہمیشہ زیادہ لذت کے لیے ہوتی ہے ص۱۸۷

۱۶۵۔ ہمارے خیال میں اگر غور کیا جائے، تو یہ معلوم ہوگا کہ مل کا مفروضہ درحقیقت ایک ابہام پر مبنی ہے جو اس لذت یا ارتفاع الم، جو کسی خواہش کے آسودہ ہونے سے ہوتا ہے، اور اس خواہش کی غایت

[1] دیکھو اصول اخلاق و وضع قوانین کے بارے ڈومانٹ کا بیان (ترجمہ ہائیلڈرتھ) ص۳۱۔
[2] دیکھو کتاب۴ باب۳۔

کے مابین ہو گیا ہے۔ نہایت ہی موثر عبارت میں وہ اس شخص کی جو اعلیٰ لذتوں سے واقف ہے، ان کو ادنیٰ لذتوں سے تبدیل کرنے کے متعلق نارضامندی کو دکھاتا ہے۔

"یہ تو ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ جو لوگ دونوں لذتوں سے پوری طرح واقف ہوتے ہیں اور دونوں سے لطف اندوز ہونے کی یکساں قابلیت رکھتے ہیں وہ نہایت ہی واضح طور پر اس طریق زندگی کو ترجیح دیتے ہیں، جو ان کی اعلیٰ استعدادوں سے کام لیتا ہے۔ بہت کم ایسے انسان ہوں گے جو انتہائی حیوانی لذات کے وعدے پر ادنیٰ حیوانات میں سے کوئی حیوان بننا پسند کریں۔ کوئی سمجھدار شخص بیوقوف بننا، کوئی پڑھا لکھا آدمی کودن بننا، یا کوئی صاحب احساس اور شریف آدمی کمینہ بننا پسند نہ کرے گا، اگرچہ ان کو یہ یقین دلا دیا جائے کہ احمق کودن اور کمینہ ان سے زیادہ اپنی تقدیر سے مطمئن ہے۔ وہ ان تمام خواہشوں کی انتہائی تشفی کی خاطر، جو اس میں اور ان میں مشترک ہیں، اس چیز کے چھوڑنے پر رضامند نہ ہوں گے جو وہ اس سے زاید رکھتے ہیں۔ اگر کبھی وہ یہ خیال کریں کہ وہ ایسا کر لیں گے تو ایسا زبوں حالی کی انتہائی صورت میں ہوگا، جس سے بچنے کے لیے وہ اپنی تقدیر کو کسی تقدیر سے بھی بدل لیں گے، اگرچہ یہ ان کی نظر میں کتنی ہی بری کیوں نہ ہو۔ ایک اعلیٰ استعدادوں والے انسان کو مسرور و مطمئن کرنے کے لیے ادنیٰ قسم کے آدمی کی نسبت زیادہ کی ضرورت ہوتی ہے، وہ زیادہ شدید تکلیف برداشت کر سکتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ اس کی نسبت اس کو زیادہ مواقع پر تکلیف پہنچ سکتی ہے۔ مگر ان امکانات کے باوجود وہ کبھی زندگی کے ادنیٰ درجے تک پست ہو جانے کی خواہش نہیں رکھ سکتا۔ اس نارضامندی کی ہم جو چاہیں توجیہ کر سکتے ہیں، ہم اس کو غرور سے منسوب کر سکتے ہیں، اور یہ ایسا نام ہے جو ان احساسات میں سے جن کی بنی نوع انسان میں قابلیت ہوتی ہے، بعض نہایت ہی

اعلیٰ احساسات پر اور بعض نہایت ہی ادنیٰ احساسات پر بلا امتیاز عاید کیا جاتا ہے۔ ہم اس کو آزادی اور ذاتی خود مختاری سے منسوب کر سکتے ہیں۔ رواقیہ اسی کی طرف توجہ دلا کر قرار واقعی طور پر اس کی تعلیم دیتے تھے۔ ہم اس کو قوت یا ہیجان کی محبت سے منسوب کر سکتے ہیں، اور یہ دونوں فی الحقیقت اس میں دخل رکھتے اور اس سے متعین ہوتے ہیں، لیکن اس کا نہایت ہی موزوں نام احساس عزت ہے، جو سب انسانوں میں کسی نہ کسی شکل میں ہوتا ہے۔ جن لوگوں میں یہ احساس قوی ہوتا ہے، ان میں یہ مسرت کا اس قدر اہم جزو ہوتا ہے، کہ جو شے اس سے متصادم ہوتی ہے، ایک لمحے سے زیادہ کے لیے مقصود خواہش نہیں بن سکتی۔"

صـ ۱۸۱

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک محرک ہے جس کو مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے، غرور محبت آزادی محبت قوت شوق ہیجان، مگر جس کا صحیح نام احساس عزت ہے، جس کی بدولت ایک قسم کا آدمی ایسی لذت کی بڑی مقدار سے جو ایک احمق ایک کودن اور ایک کمینے کو بھی ہو سکتی ہے، اعلیٰ استعدادوں کے عمل کے معاوضے میں قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے، اگرچہ اس سے اس کو کتنی ہی تکلیف کیوں نہ اٹھانی پڑے۔ اس انکار سے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ جو لذت اس عمل سے ہوتی ہے وہ ایسی لذت سے داخلی طور پر قابل ترجیح ہوتی ہے۔ جو ایک کودن اور کمینے کو بھی ہو سکتی ہے۔ جو لوگ افادی نہیں ہیں، وہ تو اس امر کو تسلیم کریں گے کہ فی الواقع یہ قابل ترجیح ہے۔ لیکن جب تک کہ یہ بہ حیثیت مجموعی بڑی لذت نہ ہو، افادی اصول کے مطابق یہ درحقیقت زیادہ پسندیدہ یا بڑی چیز نہیں ہے۔ اور یہ واقعہ کہ جس قسم کا آدمی اس کو ترجیح دیتا ہے، اس سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ اس کے لیے بھی یہ برترین لذت ہے، چہ جائیکہ بہ حیثیت مجموعی یہ ایسی ہو، سوائے اس صورت کے کہ وہ لازماً ایسی شے کو ترجیح دیتا ہو جو اس کے لیے بڑی

لذت ہے۔

۱۶۶۔ لیکن جس محرک کو احساس عزت قرار دیا گیا ہے، اس کو کس بنا پر لذت کی خواہش کہا جا سکتا ہے؟ مل اس میں شک نہیں کہ اس کو ان لوگوں کی مسرت کا اہم جزو قرار دیتا ہے، جن میں یہ قوی ہوتا ہے، مگر اس قسم کی خواہش (اس لحاظ سے کہ یہ خوشگوار ہونے کے بجائے ناگوار زیادہ ہونی چاہیے) صحیح معنی میں لذت کا جزو نہیں کہلائی جا سکتی۔ لہذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ احساس عزت جس کا مل ذکر کرتا ہے، اس سے مل کی کوئی جذبہ مراد ہے جو خواہش سے علیحدہ ہے، اور جس کو اس میں شک نہیں کہ وہ جزو مسرت کہنے میں حق بجانب ہے، اور یہ انسان کے مجموعۂ لذات کا ایک جزو ہوتا ہے۔ اس حالت میں ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا، کہ اس جذبے کی لذت کی خواہش اس شخص کے لیے جو اس لذت سے لطف اندوز ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، جو اعلیٰ استعدادوں کے عمل سے پیدا ہوتی ہے، اس کو ایسی لذت پر ترجیح دینے کا موجب ہوتی ہے، جس سے کودن بہرہ مند ہو سکتا ہے۔ اگر صورت حال کی یہ تشریح صحیح ہو تو سچا بینتھمی جو لذت کی کیفیت میں اس کی کمیت سے علیحدہ کوئی امتیاز تسلیم نہ کرے گا، یہ کہ سکتا ہے کہ یہ صورت تو ایسی ہے جس میں ایک لذت کو اس بنا پر اختیار کیا جا رہا ہے کہ یہ زیادہ بارور ہے۔ عقلی لذت اپنے ساتھ ایک اور لذت بھی لاتی ہے جو اس جذبے پر مشتمل ہے جس کو احساس عزت کہتے ہیں اور حیوانی لذت کے ساتھ اس قسم کی کوئی زاید لذت نہیں ہوتی۔ اس محرک کے متعلق جس کی بنا پر ایک سمجھ دار آدمی بیوقوف بن جانے پر، اور صاحب احساس و شریف آدمی کمینہ بن جانے پر رضامند نہیں ہوتا، اگرچہ اس کو اس امر کا یقین دلایا جائے کہ اس سے اس کی بہت کچھ تکلیف کم ہو جائے گی، یہ کہنا کہ یہ اس زاید لذت کی خواہش ہے، جو ایک برتر انسان ہونے کے احساس سے حاصل ہوتی ہے، بمشکل معقول معلوم ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہو بھی، تو بھی، یہ کہنے کی کوئی بنیاد نہ ہوگی، کہ جس شخص کو یہ محرک ہو، وہ

ص ۱۸۹

بیوقوف یا خود غرض آدمی سے زیادہ خوش ہوگا، جسے اپنے معیار کے مطابق لذت برتری کے محسوس کرنے کا ایسا ہی موقع ہوتا ہے جتنا عاقل یا غیر خود غرض کو ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ وہ بے اطمینانی نہیں ہوتی جو عاقل و غیر خود غرض کو ہوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مِل اس احساس عزت کو خواہش سے علٰحدہ ایک جذبہ، خیال نہیں کرتا۔ وہ اس کو حیوانی لذت کی خواہشوں کے مقابلے میں ایک محرک سمجھتا ہے، جو محض جذبہ نہیں ہو سکتا تھا۔ نہ اس کی یہ مراد ہے کہ جس ترجیح کا اس سے تعین ہوتا ہے، وہ ترجیح اس لذت کے محسوس کرنے کے لیے ہوتی ہے، جو خود کو عوام کی لذتوں سے بالاتر محسوس کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کے پیش نظر جو محرک ہے وہ قابل قدر ہونے کی خواہش ہے، نہ کہ یہ لذت محسوس کرنے کی خواہش کہ میں اوروں سے زیادہ قابل قدر ہوں۔ اور وہ اس کو صرف اس وجہ سے لذت کی خواہش کہتا ہے، کیونکہ وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ایسی خواہش جس کے اندر ناکام ہو جانا مجھے بدبخت بنا سکتا ہے وہ مسرت ہی کی خواہش ہو سکتی ہے یعنی خواہش اس لذت کے لیے ہوتی ہے ا۔ جو اس کی تشفی پر ہوتی ہے۔

۱۶۷- پس اصل افادی نظریے سے کہ لذت کی قیمت محض اس کی مقدار پر مبنی ہے، مِل کے انحراف کی حقیقی بنیاد، صحیح معنی میں اس نظریے کی ہار کو ماننے کے مساوی ہے کہ ہر خواہش لذت کے لیے ہوتی ہے۔ مگر وہ اس ہار کو تسلیم نہیں کرتا، کیونکہ وہ یہ خیال کرتا ہے، کہ مقصد خواہش کو خواہش کرنے والے کی مسرت کا جزو کہنا یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ اس مقصد کی خواہش لذت کی خواہش ہے۔ لیکن یہ ثابت کرنے کے لیے کہ ایسا نہیں ہے، بہت کم غور کی ضرورت ہے۔ آخر الذکر دعوے کے صرف یہ معنی ہو سکتے ہیں، کہ ممکن فعل یا تجربے کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ خوشگوار ہوگا، اور پھر اس کی لذت کی خاطر خواہش ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ لذت کی توقع خواہش کو متعین کرتی ہے، لیکن دوسرا دعویٰ کہ ایک

ص۱۹۰

مقصود خواہش اس شخص کی مسرت کا جزو ہوتا ہے، جو اس کی خواہش کرتا ہے، یہ معنی رکھتا ہے، کہ خواہش لذت کی توقع کو متعین کرتی ہے، یہ کہ ایک شے کی اگر خواہش موجود ہو، اب وہ شے لذت سے کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو، تو اس خواہش کی تشفی سے لذت حاصل ہوتی ہے، یا کم از کم الم کا ارتفاع ہوتا ہے۔ اور یہ کہ وہ شخص جو خواہش کو محسوس کرتا ہے، لازماً یہ توقع کرتا ہے، کہ یہ نتیجہ آنے والی مسرت کا جزو ہوگا، اور جب تک یہ مقصد حاصل نہ ہو جائے، وہ کامل طور پر مسرور نہیں ہو سکتا۔ یہ مساوی اس کہنے کے ہے، جیسا کہ کئی بار اوپر کہا جا چکا ہے، کہ ایک شے کی خواہش کرنا اس کے حصول سے تشفی نفس حاصل کرنے کے مساوی ہے۔ مگر اس سے یہ بات کسی طرح سے ظاہر نہیں ہوتی کہ لذت وہ مقصد ہوتی ہے، جس سے تشفی نفس کی جستجو کی جاتی ہے۔

۱۶۸۔ یہی بات ان دیگر اشکال پر بھی صادق آتی ہے، جن میں مل اس تعقل کو ظاہر کرتا ہے، جس پر اس کے نزدیک افادیت کا ثبوت مبنی ہے۔ ایک شے کی خواہش کرنا، اور اس کو خوشگوار پانا، ایک ہی مظہر کے دو جزو ہیں، ایک شے کو پسندیدہ خیال کرنا.......... اور اس کو خوشگوار خیال کرنا ایک ہی بات ہے، دونوں دعوے مبہم ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ایک معنی میں صحیح ہے، مگر اس معنی میں صحیح نہیں جس معنی میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خواہش کا مقصود صرف لذت ہو سکتی ہے۔ آخری دعوے میں ایک شے کے پسندیدہ خیال کرنے سے کیا مراد ہے؟ کیا اس کے معنی اس کا ایسی شے کے طور پر خیال کرنے کے ہیں، جس کی خواہش کرنی چاہیے۔ اگر اس دعوے کے یہ معنی لیے جائیں تو اس سے تمام معقولیت رخصت ہو جاتی ہے۔ کوئی شخص یہ نہیں کہ سکتا کہ کسی شے کا اس طرح سے خیال کرنا کہ اس کی خواہش ہونی چاہیے، اس کے خوشگوار خیال کرنے کے مساوی ہے، بلکہ جب تک وہ اس کو ایسی غایت خیال کرتا ہے، جس سے اس کو لذت نصیب ہوتی ہے، اس وقت تک

اس کے لیے اس کو اپنے سے ایسی نسبت دینی ناممکن ہے، جس کا اظہار یہ کہنے سے ہوتا ہے، کہ وہ اس کو ایسی غایت خیال کرتا ہے، جس کی اس کو خواہش ہونی چاہیے اور نہ اس امر کی کوئی علامت ہے، کہ ل (جس کی خواہش ہو) اور ر (جس کی خواہش ہونی چاہیے) کو ہم معنی کے علاوہ اور کسی طرح سے استعمال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ایک شے کی خواہش ہونی چاہیے، کے معنی یہ ہیں، کہ اس پر اس طرح سے غور کیا جائے کہ اس کی خواہش ہے۔ اب یہ بات بالکل صحیح ہے کہ میں ایک مقصد کی اس کو خوشگوار خیال کیے بغیر خواہش نہیں کر سکتا، اس معنی میں کہ میں اس خواہش پر اس لذت کا خیال کیے بغیر غور نہیں کر سکتا، جو خواہش کی تشفی سے ہوگی۔ مگر اس سے کسی طرح سے بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ خواہش اس لذت یا کسی اور لذت کے لیے ہے۔

ص ۱۹۱

دوسرے دعوے کے متعلق یہ ہے کہ اگر مظہر زیر بحث کے معنی یہ لیے جائیں کہ اس میں مقصد کی خواہش اور اس خواہش کی تشفی، جو مقصد کے حاصل ہونے سے ہوتی ہے دونوں داخل ہیں، تو اس صورت میں ایک مقصد کی خواہش کرنا اور اس کے حصول کو خوشگوار پانا، بلاشبہہ ایک ہی مظہر کا جزو ہیں۔ اگر دوسری طرف مظہر کو خواہش کی حد تک محدود سمجھا جائے، اور اس میں اس کی تشفی کو شامل نہ سمجھا جائے، تو ایک شے کا خوشگوار پانا مظہر کا جزو نہ ہوگا، کیونکہ جب خواہش کی تشفی نہ ہوتی ہو تو اس سے کوئی لذت نہیں ہو سکتی۔ لیکن ہم یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اس کو خوشگوار پانا، یہاں اس لذت کی توقع کرنے کے مساوی ہے، اور جلدی میں قلم سے ایسا نکل گیا ہے۔ اگر اس کے یہ معنی لیے جائیں، تو جہاں تک اس دعوے کا تعلق ہے اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ ایک شے کی خواہش کرنا، اور اس کے حصول سے لذت کی توقع کرنا، یقیناً ایک ہی مظہر کے جزو ہیں۔ لیکن سوال اس نسبت کا رہ جاتا ہے، جو مظہر کے ان دو حصوں کو ایک دوسرے سے ہے، کیا یہ ہمیشہ ایک مقصد کے حصول

سے لذت کے حاصل ہونے کی توقع ہوتی ہے، جو اس کی خواہش کو برانگیختہ کرتی ہے، یا ایسی صورتیں بھی ہوتی ہیں، جن میں خواہش کی تشفی سے لذت کی امید، ایک علٰحدہ مقصد کی خواہش سے پیدا ہوتی ہے، جو کسی طرح سے لذت نہیں ہوتا۔ اول الذکر وہ خیال ہے جو مل بزعم خود اپنا سمجھتا تھا، اور جس کا اس کا ثبوت افادیت طالب ہے۔ لیکن جو دعویٰ اس وقت ہمارے سامنے ہے، وہ آخری خیال کے بھی اسی طرح سے مطابق ہے، اور یہ شک ہو سکتا ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو کیا یہ اکثر پڑھنے والوں کو اور خود مل کو بھی اس قدر بدیہی معلوم ہو سکتا تھا۔

۱۶۹۔ خود مل کے متعلق اس شک کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان خواہشوں کی حقیقت پر زور دیتا ہے، جن کی نسبت وہ خود کہتا ہے، کہ یہ غیر صحیح اور غیر منطقی معنی میں لذت کی خواہشیں ہیں، جن کا تعین لذت کے خیال پیشین سے نہیں ہوتا، لیکن جن کے مقصد کے حاصل ہونے سے لذت، اور مقصد کے حاصل نہ ہونے سے الم ہوتا ہے، چنانچہ یہ بتا کر کہ افادی نظریہ ہم سے اس بات کا طالب ہے کہ ہم مسرت یا لذت ہی کو پسندیدہ شے خیال کریں، وہ کہتا ہے کہ "افادیت یہ کہتی ہے کہ یہی نہیں کہ نیکی کی خواہش کی جائے، بلکہ اس کی خواہش بے غرضانہ کی جائے" یعنی (جیسا کہ وہ خود تشریح کرتا ہے) اس کے علاوہ کسی غایت کے وسیلے کے طور پر نہیں۔ وہ ہم سے کہتا ہے، کہ جب تک نفس نیکی کی اس طرح سے خواہش نہ کرے، اس وقت تک اس کی صحیح حالت نہیں ہوتی یعنی یہ ایسی حالت میں نہیں ہوتا جو افادے کے مطابق ہو۔ مگر نیکی کی ایسی خواہش، ظاہر ہے، کہ لذت کے کسی مقدم خیال سے متعین نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کوئی شخص کہہ سکتا ہے، کہ جس شے کو نیکی کی خواہش کہتے ہیں، وہ درحقیقت لذتوں کی خواہش ہوتی ہے، جو خاص طور پر حاصل ہوتی ہیں۔ مگر اس صورت میں نیکی خواہش کا اصل مقصد نہیں رہتی، اور اس کی خواہش بے غرضانہ نہیں رہتی۔ فضیلت کا وہ احضار جو اس کی کسی بے غرضانہ خواہش کو متعین کرتا ہے،

وہ صرف ایک ممکنہ حالت میں سیرت یا طریق عمل کا احضار ہو سکتا ہے، جس کے تحقق کی ہم ایک معیاری مقصد کے طور پر کوشش کرتے ہیں۔ اور جس مقصد کا اس طرح سے احضار ہوتا ہے اس کو کسی خوشگوار احساس یا سلسلۂ احساسات کے مطابق نہیں کہہ سکتے، جس کا ایک بار تجربہ کرنے کی وجہ سے ہم دوبارہ تجربہ کرنے کا خیال اور خواہش رکھتے ہیں۔ پس اگر نیکی کا بہ حیثیت مقصد اصلی کے نہ محض وسیلے کی حیثیت سے، خواہش کو متعین کرتا ہے تو، ایسی خواہشیں ہوتی ہیں، جو لذت کی توقع سے تہیج نہیں ہوتیں، اگرچہ ان صورتوں میں بھی اور صورتوں کی طرح مقصد کی جس حد تک خواہش ہوتی ہے یہ اس شخص کی مسرت کا جزو ہوتا ہے، جو اس کی خواہش کرتا ہے، اس معنی میں کہ وہ اس کے بغیر خوش نہیں ہو سکتا۔

مل خواہش کی اور غایتیں بھی تسلیم کرتا ہے، روپیہ، قوت، شہرت۔ ان کے متعلق بھی وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ لذتیں نہیں ہیں، (اگرچہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ قوت اور شہرت سے ایک قسم کی فوری لذت وابستہ ہوتی ہے) مگر جن کی اس کے باوجود خود ان کی خاطر خواہش ہوتی ہے۔ ان کے متعلق بھی وہ نیکی کی طرح سے یہ کہتا ہے، کہ ان کی دراصل وسیلے کے طور پر خواہش ہوتی تھی، اور یہ لذت کے لیے مفید اور الم سے محفوظ رکھنے میں معین ہوتی تھیں، مگر وہ یہ نہیں کہتا کہ جو لوگ ان کی نہایت شدت سے خواہش رکھتے ہیں وہ اب بھی ان کے وسایل کے طور پر خواہش کرتے ہیں، جس شے کی پہلے حصول مسرت کے ذریعے کے طور پر خواہش کی جاتی تھی، اب اس کی خود اس کی خاطر خواہش کی جانے لگی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خیال ان کی خواہش لذت کی خواہش سے پیدا ہوئی تھی، اس مفروضے پر مبنی ہے کہ صرف لذت ہی کی خواہش ہوتی ہے۔ مل کے نزدیک کسی شے کا باہمی خواہشوں کے حصول میں ممد ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ لذت کے حصول میں ممد ہونا۔ مگر ہم اس بات کو نظرانداز کر سکتے ہیں، کیونکہ کسی تاریخ کے امور، اس کے اس تعلق کو متاثر نہیں کرتے، جو اس کو فی الحال اپنے مقصد کے ساتھ ہے۔ اگر روپے

۱۹۳

شہرت اور قوت کی لذت کے وسیلے کے طور پر نہیں بلکہ خود اُن کی خاطر خواہش کی جاتی ہے، اور اس بات کو مل خود تسلیم کرتا ہے، تو ایسی خواہشوں کا بھی وجود ہے، اب ان کی تاریخ کچھ بھی ہو، جو لذت کی خواہشیں نہیں ہیں، اگرچہ ان کی تشفی ان لوگوں کے لیے کتنی ہی اہم کیوں نہ ہو، جو یہ خواہشیں رکھتے ہیں۔

۱۷۰۔ اس نظریے کے خلاف کہ ہر خواہش کسی نہ کسی لذت کے لیے ہوتی ہے، جس کا بظاہر یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ ارادۂ نیک داخلی طور پر یا بہ حیثیت خواہش کے ارادۂ بد سے مختلف نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ ان نتایج کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے جو اس سے لذت والم کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں، ہم دورِ جدید میں اس کے نہایت ہی فاضل ومشہور حامی کی غیر ارادی شہادت استنباط کر کے پیش کر سکتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ صراحتہً ایسی خواہشیں تسلیم کرتا ہے، جو جس طرح سے موجود ہیں، قطع نظر اس کے کہ ان کا آغاز کس طرح سے ہوا ہے، لذت کی خواہشیں نہیں ہیں، اور جن کو وہ اپنے عام نظریے کے تحت اس بنیاد پر لاتا ہے کہ اس قسم کی خواہشوں کے مقصد کی ہم اپنی مسرت کے جزو کی حیثیت سے خواہش کرتے ہیں۔ مگر یہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، یہ کہنے کے علاوہ نہیں ہے، کہ ان کی ایک شاعر ذات موضوعِ خواہش کرتا ہے، جو سب خواہشوں میں، یا کم از کم ان خواہشوں میں، جو ارادے کی نوبت تک آتی ہیں، تشفیِ نفس کی تلاش کر رہا ہے، اور جو جس حد تک کہ وہ کسی خواہش پر غور کرتا ہے، اس کے پورا ہونے کے امکان پر بھی غور کرتا ہے۔ اب یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ وہ معیاری مقصد کونسا ہے جس کے تحقق سے تشفیِ نفس کی طلب کی جاتی ہے۔ اس سے اس کے برداشت الم ہونے کا امکان مرتفع نہیں ہو جاتا، جیسا کہ شاید ہمارے معاشرے کے حالات کی نسبت زیادہ سخت حالات میں، یا متعصبانہ اعتقاد کے اثر سے اکثر ہوا ہے۔ بہرحال اس ضابطے کے اندر اس قدر لچک ضرور ہے، کہ خود مِل کے اس شدید دعوے کی اس میں گنجایش ہے، کہ ایک خاص قسم کے رجحان کا اکتساب، بجائے خود مقصودِ خواہش بن سکتا ہے، بلحاظ اس کے کہ اس سے کسی قسم کی

ص ۱۹۴

لذت پیدا ہو۔ پس ہم اس سوال پر غور کرنے کے لیے لوٹ سکتے ہیں، کہ آیا مروضات ارادہ میں کوئی ایسا داخلی امتیاز ہوتا ہے جس پر اچھے اور برے ارادے کا فرق مبنی ہو سکتا ہو، بغیر اس کے کہ ہم اس قسم امتیاز کے امکان سے انکار ہو جانے، اور کل محرکوں کے (جو اپنے نتائج کے اعتبار سے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں) خواہش کرنے والے کی کسی نہ کسی لذت کی خواہش میں تحویل ہو جانے کے اندیشے سے شروع ہی میں رک جائیں۔

۱۷۱۔ مذکورۂ بالا بحث سے یہ بات ظاہر ہو چکی ہو گی، کہ جو نظریہ بیان کیا جا رہا ہے، اس میں اور لذتی فلاسفہ کے نظریے میں جو اصلی فرق ہے اس کا تعلق خیر کی جنسی تعریف سے ہے۔ صرف اخلاقی خیر نہیں بلکہ وسیع معنی میں خیر ان کے نزدیک خیر جنسی اعتبار سے خوشگوار ہوتی ہے۔ مگر اس کتاب میں خیر کی عام خصوصیت یہ رکھی گئی ہے، کہ یہ کسی نہ کسی خواہش کو آسودہ کرتی ہے۔ خواہش کی ہر تشفی سے لذت نصیب ہوتی ہے، اور اس طرح سے کسی مقصد کی خوشگواری اس کے خیر ہونے کا لازمہ ہوتی ہے۔ ہم کسی مقصد کو اس وقت تک خیر خیال نہیں کر سکتے، یعنی ایسا نہیں سمجھ سکتے کہ اس سے خواہش آسودہ ہو گی، جب تک اس کے متعلق یہ نہ خیال کر لیں کہ یہ ایسا ہے، جس سے لذت حاصل ہو گی۔ لیکن اس کی خوشگواری اس کی خوبی یعنی خیر پر مبنی ہوتی ہے، نہ کہ اس کی خوبی اس لذت پر جو اس سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ لذت ہمارے نظریے کے بموجب، جس حد تک کہ یہ کسی خیر کا لازمہ ہوتی ہے خواہش کو فرض کرتی ہے، اور اس کی تشفی کا نتیجہ ہوتی ہے، حالانکہ لذتی نظریے کے مطابق، خواہش سے پہلے لذت کا خیال فرض کیا جاتا ہے۔ اس امتیاز کی اہمیت جو بادی النظر میں بہت ہی لطیف معلوم ہوتا ہے، اس وقت ظاہر ہو جائے گی، جب ہم اخلاقی خیر کی امتیازی نوعیت پر غور کریں گے، یا اسی مسئلے کی اس صورت پر، (جس صورت میں کہ یہ فلسفے میں پہلی مرتبہ پیدا ہوا تھا) جس میں یہ دریافت کیا جاتا ہے، کہ اصلی خیر اور ظاہری خیر میں کیا فرق ہے۔

صـ ۱۹۵

اگر خیر کی جنسی تعریف یہ ہے کہ یہ لذت ہے، تو فطری خیر کے مقابلے میں اخلاقی خیر صرف خاص طور پر حاصل کی ہوئی لذت ہو سکتی ہے۔ یا تو یہ محض لذت ہوتی ہے، جس کا تجربہ فعل ارادی کے نتیجے کے طور پر ہوتا ہے، جو اس لذت سے علیحدہ و ممیز ہوتی ہے، جو فطری واقعات کے سلسلے میں ہم کو نصیب ہوتی ہے اور جس کے عمل میں لانے کے لیے ہم نے کوئی کام نہیں کیا ہے، یا ایسی لذت ہوتی ہے، جو بالفاظ لاک، خود فعل کا فطری نتیجہ یا حاصل نہیں ہوتی، بلکہ اس سے کسی ایجابی قانون کے واسطے سے وابستہ ہوتی ہے، جو یا تو خدا کا قانون ہوتا ہے، یا شہری قانون ہوتا ہے، یا رائے عامہ کا قانون ہوتا ہے[۱]۔

بہر حال اس نظریے کے مطابق اخلاقی خیر کے اس وقت تک یہ معنی ہونے چاہئیں، جب تک اس کو ایک غایت کا نام سمجھا جاتا ہے، وسایل کا نام ہونے کی حیثیت سے، اس کا اطلاق ایسے افعال پر ہو سکے گا، جو اس لذت کو پیدا کرتے ہیں، جو مذکورۂ خاص طریقے کے مطابق حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی نقطۂ نظر سے ظاہری خیر کو حقیقی خیر سے صرف اس طرح سے ممیز کیا جا سکتا ہے کہ یہ ایک لذت ہے جس میں مشغول ہونے سے آخر کار لذت پر الم کا غلبہ ہو جاتا

۱۔ دیکھو لاک کا ایسے کتاب ۲ باب ۲۸ ف ۵ خیر و شر لذت و الم کے علاوہ یا اس چیز کے علاوہ نہیں ہیں جو ہمارے لیے باعث لذت یا باعث الم ہوتی ہے، پس اخلاقی خیر اور شر ہمارے افعال ارادی کا کسی ایسے قانون کے مطابق یا مخالف ہونا ہے، جس سے قانون بنانے والے کی قوت کی بنا پر ہم پر خیر یا شر [یعنی لذت یا الم] عاید ہوں۔ یہاں پر یہ بات دیکھنے میں آئے گی کہ خیر و شر کو جب لفظ اخلاقی سے محدود کر دیا جاتا ہے، تو یہ غایت سے وسیلے کی جانب منتقل ہو جاتے ہیں، لیکن خیر و شر کی اس عام تعریف کے مطابق کہ یہ لذت یا الم کے مساوی ہیں، ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے، کہ لاک کے نزدیک ہمارے افعال ارادی کا کسی قانون کے مطابق ہونا صرف اس بنا پر اخلاقی خیر ہے، کہ اس سے لذت حاصل ہوتی ہے جو اس قانون کے بموجب جس کو وہ تسلیم کرتا ہے اس قسم کی مطابقت سے متعلق ہے۔

ہے، خواہ اس فرد پر ہو جو اس میں مشغول ہوتا ہے، یا (افادی نظریے کے مطابق) اکثر لوگوں پر، یا ذی حس وجودوں پر۔ دوسری طرف اگر خیر پر جنسی اعتبار سے نظر کی جائے یعنی اس سے وہ شے سمجھی جائے، جس سے خواہش کی تشفی ہوتی ہے، لیکن اس خیال سے کہ جن چیزوں کی ہم کو خواہش ہوتی ہے ان کا لذت ہونا ضروری نہیں، ہم اخلاقی خیر کو ممیز کریں گے، اور کہیں گے کہ اخلاقی خیر وہ ہوتی ہے، جس سے ایک اخلاقی عامل کی تشفی ہوتی ہے یا وہ ہوتی ہے، جس میں اخلاقی عامل اپنی اس تشفی کو حاصل کر سکتا ہے جس کی اس کو لازمی طور پر جستجو ہوتی ہے۔ حقیقی خیر کو بھی ہم اسی طرح سے سمجھیں گے۔ یہ وہ غایت ہوتی ہے، جس سے ایک با اخلاق عامل کی سعی کو فی الحقیقت سکون حاصل ہوتا ہے۔

۱۷۲۔ اب یہ اعتراض فوراً وارد ہوگا کہ اخلاقی خیر کا یہ بیان یا تو اس کے متعلق، ہم کو کچھ نہیں بتاتا، یا اگر اس کے متعلق کچھ بتاتا بھی ہے تو کسی ایسے مفروضہ کی بدولت بتاتا ہے، جو اخلاقی خیر کے متعلق، اس تصور سے قایم کر لیا جاتا، جو اخلاقی عامل کا ہمارے ذہن میں ہوتا ہے۔ ایک اعتبار سے تو اعتراض صحیح ہے۔ یہ سوال کہ ہماری اخلاقی فطرت یا قابلیت کیا ہے؟ بہ الفاظ دیگر، اپنے کو اخلاقی عامل کہنے سے ہماری کیا مراد ہے؟ ایسا ہے کہ جس کا قطعی جواب اس سوال کا جواب دیے بغیر کہ اخلاقی خیر کیا ہے؟ نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اخلاقی خیر، اخلاقی قابلیت کا تحقق ہے، اور کسی قابلیت کی ماہیت کو ہم اس وقت تک نہیں جان سکتے، جب تک کہ اس کا کامل طور پر تحقق نہ ہو۔ لہذا کہا جا سکتا ہے کہ یا تو ہم یہ جانتے ہیں کہ اس معنی میں اخلاقی خیر کیا ہے، اور اس لیے ہم کو اپنی فطرت اخلاقی سے اس کے استنباط کرنے کی ضرورت نہیں ہے، یا پھر، ہم یہ نہیں جانتے کہ یہ کیا ہے، اور اس صورت میں ہم یہ بھی نہیں جان سکتے کہ ہماری فطرت اخلاقی کیا ہے، جس سے کہ ہم یہ استنباط کرنے کے مدعی ہیں کہ اخلاقی خیر کیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اخلاقی قابلیت سے جس کا تحقق ہی نہ ہوا ہو، اخلاقی خیر کے متعلق کچھ استنباط نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اخلاقی خیر تو اس کے کامل تحقق ہی پر

۱۹۶

مشتمل ہو سکتی ہے۔ مگر انسان کی اخلاقی قابلیت اس قطعی نا مکمل حالت میں نہیں ہے، ایک حد تک اس نے واقعی کامیابی حاصل کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس کے اندر کیا کچھ بن جانے کا مادہ ہے، اور اس فعلیت کا اب تک جو کچھ نشو و نما ہوا ہے اس پر غور کر کے ہم کم از کم اس کے کامل تحقق کے متعلق سلبی نتیجہ تو اخذ کر سکتے ہیں۔ ہم خود کو یہ یقین دلا سکتے ہیں کہ یہ تحقق ہماری فعلیت کی بعض جہتوں میں ہو سکتا ہے، اور دوسری جہتوں میں نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم کسی ایسی حالت کو بیان نہیں کر سکتے، جس میں انسان جو کچھ کہ اس میں بننے کی قابلیت ہے وہ سب کچھ بن کر (یعنی عالم کی خدائی تجویز کے مطابق جو کچھ بننا اس کے مقدر میں تھا وہ سب کچھ ہو کر) اپنی روح کے لیے سکون پائے گا۔ ہم اس کا اپنے واقعی تجربے سے کسی صورت کو مستعار لیکر تعقل نہیں کر سکتے، کیونکہ جس فعلیت کا ہم کو تجربہ بھی ہے، وہ اپنی فعلیت کا ہے، جس سے ارادۂ غیر مکمل کا اظہار ہوتا ہے۔ کامل ارتقا کی زندگی کا ایسی فعلیت کے متعلق جس میں غایت حاصل ہو چکی ہو، ہم صرف سلبی اصطلاحات میں خیال کر سکتے ہیں۔ اور اس حالت زندگی کے متعلق جس پر ہمارے نظریے کے مطابق اصل اخلاقی خیر کو مشتمل ہونا چاہیے ہم صرف اس طرح سے گفتگو یا خیال کر سکتے ہیں۔ بایں ہمہ اس یقین کا کہ ایسی حالت ہونی چاہیے، اگر اس کا نظری فہم محض سلبی ہو، ہمارے کردار پر بے حد اثر ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ہم میں بہتر کے لیے اس سعی کی تحریک پیدا کرتا ہے جس سے کم از کم شعوری سعی کی حیثیت سے، بہترین کے موجود ہونے کا بھی یقین مترشح ہوتا ہے۔

اور جب یہ نظری سوال اٹھایا جاتا ہے، کہ یہ بہترین کیا ہو سکتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں، کہ اس نے اپنے آپ کو بلا شہادت کے نہیں چھوڑا ہے۔ بہتر کے لیے عملی جد و جہد نے جس کا یہ تصور سرچشمہ رہا ہے کہ بہترین کا وجود ہے، معاملات انسانی کے عالم میں اس طرح سے کام کیا ہے، کہ اس نے اس راستے کو جو بہترین کی جانب سب سے قریبی ہے، اس شخص کے لیے جو دیکھنا چاہیے، کافی واضح کر دیا ہے۔ حاصل یہ کہ یہ سمجھنا کچھ دشوار نہیں ہے کہ کس طرح انسان نے ان معاہد اور عادات کے ذریعے سے جو سب کی عافیت کو ہر ایک کی

١٩٧